

124144

MAGYAR-GÖRÖG TANULMÁNYOK

SZERKESZTI  
MORAVCSIK GYULA

ΟΥΓΓΡΟΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ

ΔΙΕΥΘΥΝΟΜΕΝΑΙ  
ΥΠΟ  
ΙΩΡΔΑΙΟΥ ΜΟΡΑΒΕΤΣΙΚ

5.

CLEMENS ALEXANDRINUS  
ÉS  
A MYSTERIUMOK

IRTA

SIMON SÁNDOR

CLEMENS ALEXANDRINUS UND DIE MYSTERIEN

VON

ALEXANDER SIMON

BUDAPEST, 1938

KIR. M. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEMI GÖRÖG FILOLÓGIAI INTÉZET  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟΝ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ





W. Phil. O. 1504/  
5.

MAGYAR-GÖRÖG TANULMÁNYOK

SZERKESZTI

MORAVCSIK GYULA

ΟΥΓΓΡΟΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ

ΔΙΕΥΘΥΝΟΜΕΝΑΙ

ΥΠΟ

ΙΩΡΑΙΟΥ ΜΟΡΑΒCSΙΚ

5.

CLEMENS ALEXANDRINUS  
ÉS  
A MYSTERIUMOK

IRTA

SIMON SÁNDOR

CLEMENS ALEXANDRINUS UND DIE MYSTERIEN

VON

ALEXANDER SIMON

BUDAPEST, 1938

KIR. M. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEMI GÖRÖG FILOLÓGIAI INTÉZET  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟΝ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

124144

DOKTORI ÉRTEKEZÉS  
ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ





## BEVEZETÉS.

A hellénisztikus mysteriumvallásokkal kapcsolatban különösen ez a két kérdéscsoport foglalkoztathatja a vallástörténészt, a dogmatikust és a liturgikust egyaránt:

1. *Mi a mysteriumvallás?* Kik avattatták be magukat a mysteriumokba? Mi vitte őket oda? Mit kerestek és mit találtak ottan?

2. *Mysteriumvallás-e a kereszténység?* És ha az: a hellénisztikus pogány mysteriumokból nőtt-e ki?<sup>1</sup> Avagy tanítását, kegyelemközvetítő eszközeit és szervezetét tekintve a «másik világ» ajándéka, és csupán liturgiája és ennek nyelve ered a korabeli mysteriumokból?<sup>2</sup> Vagy pedig mind a «belseje», mind a belsőt-kifejező «külsője» dolgában egészen önálló mysterium, tehát belső lényege köldökszínórként nyúlik bele a transcendens Egy-be, szertartásai és szokincse viszont az Isten felé tartó, az Abszolútumba kapaszkodni akaró örök emberiből eredeztethetők?<sup>3</sup>

E kérdésre: mysteriumvallás-e a kereszténység? — csak abban az esetben lehetne biztos feleletet adni, ha egyfelől jól ismernők a hellénisztikus mysteriumvallások belső mivoltát, másfelől pedig tisztán látnók azt, hogy mi a kereszténység lényege. Egyelőre azonban a helyzet az, hogy a mysteriumvallásoknak éppen a belsejét nem ismerjük az idevágó adatok hiányos, töredékes volta vagy megbízhatatlansága miatt; ami pedig a kereszténység mysterium vagy nem-mysterium mivoltát illeti: e tekintetben a katolikus hittudósok közt napjainkban folyik az irodalmi harc.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Amint p. o. A. Loisy, G. P. Wetter, W. Bousset stb. gondolja; l. K. Prümm: Der christl. Glaube und die altheidn. Welt. Leipzig, 1935., I. 485. l., 1. skk. j.; 486. l., 4. j.

<sup>2</sup> E nézet főhirdetője: O. Casel O. S. B. (főleg Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg i. Bg., 1923.; Das christl. Kultmysterium. Regensburg, 1935.<sup>2</sup> c. munkáiban).

<sup>3</sup> Így pl. Prümm: i. m.-ában; nálunk: Schütz A.: Dogmatika, Budapest, 1937.<sup>2</sup>, II. 40. l. és 386. l. sk.

<sup>4</sup> O. Casel ellen: Prümm S. J., i. m.-ában, II. 306. l. skk.; Umberg S. J.: «Mysterien»-Frömmigkeit? (Zeitschr. f. Ask. u. Mystik, 1., 1926. 351—366. l.) és mások. Áthidaló nézetet vall G. Söhngen: Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn, 1938. (Grenzfrag. zw. Theol. u. Philos., herausg. von A. Rademacher—G. Söhngen, No VI.)





Hogy a mysteriumvallásokról olyan tökéletes képet rajzoljunk, aminőt W. F. Otto fest a klasszikus (homerosi) görög vallásról,<sup>1</sup> szinte a lehetetlenséggel határos. A klasszikus kor görögje ugyanis költészetében, művészetében, bölcséletében — mondhatni — egészen elénk tárja az életről és a halálról, az istenségről és az emberről vallott gondolatait, a velük kapcsolatos érzéseit: ezzel szemben a mysteriumok beavatottját a «*silentium mysticum*» hallgatásra kötelezi, — vágyairól, élményeiről vagy nem beszél, vagy ha mond is valamit, ködös szavak mögé bújtatja a titkot, mint pl. Apuleius a *Metamorphoses* XI. könyvében.

W. F. Otto vállalkozhatott arra, hogy *belülről*, magából a görög lélekből érti meg a homerosi vallást; ám a mysteriumok vizsgálója, minthogy alig állanak rendelkezésére a mysteriumok belsejét közvetlenül tükröző vallomások, vallomás-értékű szövegek vagy szövegrészek, kénytelen megelégedni azzal, hogy először csak kívülről nézi a mysterium-szentélyeket, azután innen kívülről próbálja meg a belsőbe való lehető legalaposabb behatolást.

Két oldalról is közeledhetünk a mysteriumok belseje felé:

a) a W. F. Otto-megrajzolta *homerosi vallás felől*, mert a hellénisztikus mysteriumokban két lélek küzd egymással: a klasszikus görög és a keleti lélek. Ebben a harcban a görög lélek egyre gyöngül, de ennek ellenére megmarad mindvégig annyira-amennyire görögnek; halála egybeesik a hellénisztikus mysteriumok kialakásával;

b) a *kereszténység felől*, akár mysteriumvallás a kereszténység, akár nem. Ha az utóbbi az igaz, az atyák mysteriumleplezéseinek akkor is döntő jelentőségük van a mysteriumvallások megértésében, nemcsak adataiknál, hanem főképpen állásfoglalásuknál, ítélő szempontjuknál fogva. Ha pedig a kereszténység valóban mysteriumvallás, a hellénisztikus mysteriumok megértésének talán csak egyetlen biztos útja lehet: a kereszténységből kiinduló. Mivel pedig vannak olyanok (kereszténységen kívülállók és katolikus, «*approbált*» hittudósok egyformán), akik hangoztatják a kereszténység mysterium-voltát, valami módon nyilván meg kell lennie a hasonlóságnak a hellénisztikus mysteriumvallások és a kereszténység között, következésképp: a kereszténység lényegének szabatos megragadása okvetlenül fényt vet a mysteriumok lényegére is.

A mysteriumoknak a kereszténység felől történő megközelítésében a kutatónak természetesen az Új-Szövetség könyveire, elsősorban Sz. Pál leveleire, továbbá a keresztény atyák, főleg pedig az apologeták és a belőlük merítő későbbi keresztény írók munkáira kell

<sup>1</sup> W. F. Otto: *Dionysos, Mythos u. Kultus*, Frankfurt a. M., 1933.; *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt a. M., 1934.<sup>2</sup>



támaszkodnia. — Ez az értekezés Clemens Alexandrinust, a mysteriumvallásoknak az atyák között a legalaposabb ismerőjét választja kalauznak. Clemens arra vállalkozik (a *Protrepticus* 2. fejezetében), hogy kortársai közül azok előtt, akik beavatottjai valamelyik mysteriumnak, leleplezi a mysteriumvallásokat, vagyis megmutatja a «félrevezetett, becsapott» myses-eknek a mysteriumok igazi arcát.

Clemens adataiból és nyilatkozataiból iparkodunk majd kiolvasni, hogy mit gondolt ő mint keresztény theológus és bölcselel egyrészt a mysteriumok lényegéről, másrészt a kereszténység és a mysteriumok viszonyáról. Híradásainak értelmezésében új utat igyekszünk vágni, de felhasználjuk azoknak megállapításait is — amennyiben helytállóak —, akik előttünk foglalkoztak Clemens és a mysteriumok viszonyának kérdésével.

Bratke<sup>1</sup> és Ziegert,<sup>2</sup> részben Tsermoulas is,<sup>3</sup> elsősorban a Clemenshasználta mysteriumszókincs iránt érdeklődik. Bratke és nyomában Ziegert abból a tényből, hogy a keresztény Clemens szívesen szól a mysteriumok nyelvén, sietve és el-sietve vonja le azt a következtetést, hogy Clemens «kedvelte» a mysteriumvallásokat, sőt a kereszténységet is «átszervezte» mysteriumvallássá.

Walterscheid<sup>4</sup> magát a mysteriumokra vonatkozó clemensi adathalmazt iparkodik értelmezni, mégpedig az összehasonlító vallástudomány-fölkinálta analógiák és a korabeli pogány meg keresztény írók műveiben található párhuzamos helyek segítségével. Ő tehát Clemenszel mint adatszolgáltatóval foglalkozik; a mi figyelmünk viszont inkább Clemensnek a mysteriumokról vallott véleményére irányul: az ő véleményének, állásfoglalásának világánál igyekszünk majd a nyers adatokból fölépíteni a Clemens-látta hellénisztikus mysterium-típust és az ő elgondolása szerint való keresztény mysteriumvallást. Mielőtt hozzáfogunk voltaképpen föladatunkhoz, éppen Clemens állásfoglalásának könnyebb megértése végett fölvázoljuk (eredetiségre nem tartva számot) a hellénizmus századaiban, a mysteriumvallások virágzásának korában élt görögség lelki életének képét és e kép keretében bemutatjuk Clemens belső és külső életét: lelki fejlődését és a kereszténység érdekében kifejtett munkásságát.

<sup>1</sup> Die Stellung des Clem. Al. zum antiken Mysterienwesen, Theol. Studien u. Kritiken, Gotha, 1887., 647—708. l.

<sup>2</sup> Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre, u. o., 1894., 706—732. l.

<sup>3</sup> Die Bildersprache des Klem. von Alexandrien, Diss. Würzburg; megj.: Kairo, 1934., 92. l. skk.

<sup>4</sup> Die Nachrichten des Clem. Al. über die griech. Mysterien, kéziratoss dissz., Bonn, 1921.



# I. CLEMENS ALEXANDRINUS ÉS A HELLÉNISZTIKUS VILÁG.

## 1. A Megváltóra váró görög lélek.

A Kelettel — Kelet fegyvereivel és lelkével — vívott állandó küzdelem lett a görögség sorsa attól fogva, hogy északról dél felé húzódván, megtelepedett az Aegaeum környékén és szigetein.

Ebben a harcban, mely hol a csatatereken, hol meg szellemi síkon dúlt, voltak a görögségnek diadalai és voltak vereségei. A klasszikus korban a perzsákat verte meg Hellas — karddal, Nagy Sándor alatt és után a tarka-barka Keletet hódította meg, «hellénizálta» — nyelvvel, rhétorikájával, művészetével, filozófiájával; a római korban pedig — amint Horatius mondja — «*Graecia capta ferum victorem (= Romam) cepit et artes intulit agresti Latio*» (Epist. II. 1. 156. sk.). Viszont politikailag elbukott a makedón Nagy Sándorral, majd Rómával szemben, a Krisztus körüli századokban pedig, a keleti lélek előrenyomulásának roppant súlya alatt, elvesztette önnön-mivoltát, görögségét. Egyszóval: a klasszikus kor «erős» görögje a hellénizmus századai folyamán «meggyengült», keletiessé vált, egészen a klasszikus görög lélek elhalásáig.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Irodalom: Bratke idézett cikke, Theol. Stud. u. Krit., 1887., 654. l., 667. l. skk., 680. l. skk. — O. Casel: Die Lit. als Mysterienfeier, 10. l. sk., 40. l., 135. l. skk.; Das christl. Kultm., 65. l. skk. — Th. Hopfner: Die orient.-hell. Mysterien, Pauly-Wissowa-Kroll: Realenc., XVI. 2., 1935., s. v. Mysterien. — O. Karrer: Der mystische Strom, München, 1925., 53. l. — Lebreton-Zeiller: L'Église primitive (Fliche-Martin: Histoire de l'Église, 1. vol.), Paris, 1936., 20. l. skk. — W. F. Otto: Dionysos, 132. l. sk.; Die Götter Griechenl., 3. l. skk.; Der Geist der Antike u. die christl. Welt, Bonn, 1923., 92—126. l. — P. Pourrat: La Spiritualité Chrétienne, Paris, 1926., I. 99. l. skk. — Prümm: i. m. I. 25—41. l. — Rohde: Psyche, ausgew. u. eingeleitet von H. Eckstein, Leipzig, (évszám nélkül) 126. l. sk.; 209. l. skk. — Schütz A.: Az örökkévalóság, Bp., 1937., 9. l. skk., 274. l. skk.; Dogmatika, I. 17. l. skk., II. 39. l. sk., 386. l. — Stöckl: Mystizismus, Wetzer-Welte: Kirchenlex., VIII., Freiburg i. Bg., 1893. — Wide-Nilsson: Griech. Religion (Gercke-Norden:



Fordítsuk most figyelmünket arra a küzdelemre, amelyet a görög-ség szellemi, vagy inkább — mondjuk így — vallási téren vívott a Kelettel.

Klasszikus görög ember és keleti ember: két egymással szeges ellentétben lévő embertípus. Ez az ellentétesség mindjárt szemünkbe ötlík, ha megnézzük, milyen a másvilággal szemben a görög és milyen a keleti magatartás.<sup>1</sup> A görög úgy rendezi be életét ezen a világon, mintha semmit sem tudna a másik világról. A keleti elfordul a látható világtól: «az élet és a lét súlypontját... a láthatatlan másvilágba helyezi». (Schütz A.: Örökkévalóság, 12. l.) — A görög olyanformán viselkedik, mint a nietzschei «erős» ember: hetyke erőfeszítéssel lebírja önlelkében a másvilágfelé húzó sóvárgást és a látható, hallható, szép, isteni világ aranyos ragyogásában akar élni; a keleti ember vagy csalóka látszatnak, vagy szennyesnek, rossznak, bűnösnek tekinti ezt a világot, vagy legalább is e múló világnál többre értékeli a másikat, az örökkévalót; következőleg megengedi, hogy szabadon nyílják szívében és válják életirányító tényezővé az örökkévalóság vágya.

A görög ember számára az Isten ebben a világban nyilatkozik meg, mint a halandóság soha el nem érhető, hűvös, «distanciás» ellentéte; a keleti ember önlelke mélyén látja meg azt az Istent, aki nemcsak maga halhatatlan, hanem lehajoltában az örök élet birodalmába emeli az embert is; a keleti ember — akit W. F. Otto szívesen nevez gyengének — ettől az istentől várja üdvösségét: ennek kezdete a látszatvilágtól, vagy a szennyes, lélekrontó anyagtól megszabadulás, folytatása az istenséggel egyesülés a földi ekstasis állapotában, és betetőzése a halál után az istenségbe való örök visszatérés.

A klasszikus görög mindaddig megőrizte magamagát Kelet lelkeivel szemben, mindaddig megmaradt a másik világtól való elfordulás dacos erőfeszítésében, amíg a Gondviselés-kiszabta idő megengedte a jellegzetesen görög életforma kialakulását és megmaradását. Ennek a *zaigós*-nak, ennek a titokzatosan kiszabott «görög» időnek lejártát jelzi

Einl. in die Altertumsw., II. 2.) Leipzig—Berlin, 1933.<sup>4</sup>, 36. l. sk. — U. Wilcken: Griech. Gesch., München—Berlin, 1931.<sup>3</sup>, 88. l. sk., 138. l., 216. l. skk., 230. l. skk. — Windelband—Heimsoeth: Lehrbuch der Gesch. der Philosophie, Tübingen, 1935., 130. l. sk., 175. l. sk. — Ziegert: i. m., Theol. Stud. u. Krit., 1894., 728. l. skk.

<sup>1</sup> W. F. Otto a kereszténységet is «keleti»-nek minősíti. Állítását még akkor sem fogadhatnók el, ha nem vallanók a kereszténység természetfölötti eredetét. Szerintünk a keresztény a középső helyet foglalja el a másvilág felé irányult keleti és a látható valóság felé fordult görög ember között. Hiszen nem utálja az anyagot, Isten teremtményét, de éppen mint teremtett valót nem is isteníti. — De ha meg akarunk maradni W. F. Otto műszavai mellett: a kereszténység annyiban csakugyan keleti-nek mondható, amennyiben a másik világba helyezi az élet súlypontját.



a külső világban a görög politikai önállóság vége, a Kozmosznak Fülöp, Nagy Sándor, Róma kardcsapásai alatt történő szertehullása; belül pedig a görög erőnek elgyengülése és a lelkekben a háttérbe szorított *σωτηρία*-vágynak előtérbe nyomulása. Az összeomló világ és a belső erő megroppanása készíti elő az utat a *σωτηρία*-ígérő Kelet bevonulása számára. (A «gyengülés» jól észlelhető a tragédiáiró triász műveiben: Aischylosnál még minden «istenekkel teli»; Sophokles a meredek szélén álló, a gyökereiből kitépett görög ember megtestesítője; Euripidesben pedig már a «kiszakadtság lényeggé lett». Bővebben I. Hóman—Szekfű—Kerényi: Egyet. Tört., I. k.: Az Ókor tört., Bp. 1935., 314—319. l. — A látható világ kozmoszából kiszakadt, befelé forduló és önmagán át egy másik világba találó ember típusa: Sokrates és tanítványa, Platon, aki a megvalósult világ tökéletlenségei elől a másik világban tündöklő ideák felé vonódik. Másvilág felé irányulása, állítólagos monotheizmusa és halhatatlansághirdető írásai révén válik a «keletiek» kedvelt filozófusává. Lásd: Hóman—Szekfű—Kerényi: i. m., 322—326. l.).

A dülő Kozmosz menekülésre készíti a görögség gyengébb részét; azt, amelyre már a homerosi kortól fogva halványult fénnel mosolygott ez a világ. (Idetartoznak nem utolsó sorban Hesiodos «elnyomottjai» és ezeknek utódai.) Ennek a görögségnek — mely e világból kiábrándultan a másik világ felé tájékozódott — menedékhelyei a klasszikus korban a honi mysteriumvallások, a halhatatlanságígérő Orpheus, Dionysos és az eleusisi Demeter szentélyei, a hellénisztikus korban pedig a Keletről érkező «vaskos mágiájú és theurgiájú» (Schütz A.) mysteriumok, amelyeknek istenei: Isis, Sarapis, Kybele és Mithras. E mysteriumokban hova-tovább végleg föloldódik a néhai erős görögség. Hiába görög a mysteriumok nyelve, pontosabban: terminológiája, és hiába görög legalább részben az isteni lényeket hordozó, repraesentáló mysteriumi symbolica: mögöttük már nem Homeros görögje áll, hanem az Istenhez kívánczó ember, aki megfáradt az e világon megépitendő boldogságért folytatott büszke küzdelemben és aki egyelőre a Keletről jött mysteriumok zajos, durva, «istennel egyesítő» szertartásaiban óhajtja kielégíteni Isten felé vivő vágyát.

A görögség másik — kisebb — része, amely még megőrzött valamit elődeinek erejéből, a filozófia segítségével iparkodik görög maradni továbbra is. Ez a csoport a hellénizmus első századaiban mint Epikuros, vagy mint a Stoa követője önmaga kiegyensúlyozottságába kapaszkodva reméli azt, hogy «impavide» fogja elviselni a «ruinae», az össze-tört görög égbolt darabjainak hullását. Mikor azonban látja, hogy a maga-megszabta erényutakon nem képes járni, és amikor érzi, hogy



a mechanizmusnak vagy organizmusnak elképzelt világistenség nem ad kielégítő feleletet a halhatatlanság és istengyermekség után vágyó szív kérdéseire: akkor vagy a székepszis fáradt tétlenségébe zuhan, vagy pedig jómaga is keleti módon kezdi nézni a világot és az életet, úgy azonban, hogy egészen sohasem tagadja meg görög mivoltát.<sup>1</sup> Ettől a világtól többé már nem tudja remélni a boldogságot, a lélek igazi hazáját amoda, a másik világba helyezi; de e mellett a látható világot nem mondja sem délibábos látszatnak, sem teljességgel rúttnak, szennynek, rossznak: hanem Plotinosszal vallja, hogy az érzékfeletti világ Napjának, a teljes létfokú Egynek fénye ott tükröződik az érzéki világ ezernyi egyedében, alakjában. Hirdeti azt, hogy a lélek e világból a másikba térhet vissza (mert onnan- és odaváló!); de ugyanakkor megmarad a platonai dualizmus mellett: e világot amattól mégis csak végtelen ür választja el, olyan, hogy azt az új platonista csak az emanált lények sorozatával tudja áthidalni. Hiszi, hogy az istenséggel való egyesülés már ezen a világon lehetséges; de erre az egyesülésre nem az ösztönök zajos, orgiás szabadonengedésével törekszik, hanem a lélek csendjével és e csendben a léleknek, a gondolatnak némán izzó, isten felé feszülésével. Hajlamos az aszkézisre; de ezzel nem akarja testét széttépní, hanem csak megfékezni avégből, hogy a test a lelket földönkúszó rabbá ne tegye; ellenkezőleg: engedje, hogy tiszta, független könnyedséggel emelkedhessék, lendülhessen a "Ev"-hez.

Az új-platonizmus a görög lélek utolsó föllobbanása. Plotinos és követői more Graeco akarnak pogányok maradni, ennek ellenére — a lelkek mélyéből sodró erővel föltörő *σωτηρία*-vágy hatására — kénytelenek lemondani a klasszikus görögség e világ felé irányultságáról. A distanciás homerosi istenek helyébe a "Ev, a *Νοῦς-Λόγος* és a Világ-lélek háromsága lép, olyaténképpen, hogy a *Νοῦς* és a Világ-lélek közvetítésével megszűnik az Isten és az ember között volt szakadék; a görög ember pedig éppen ezáltal kilép homerosi görög-önmagából és alkalmassá válik a történelemben megjelent Logos tanításának termékeny befogadására.

A megváltódáskereső görögség elé a *kereszténység* azzal az öntudattal lép, hogy csak az ő Istene tud segíteni a Halál árnyékában ülő vilá-

<sup>1</sup> A gör. filozófia végső fellángolásának rajza Windelband i. m., 175—179., 203—209. l. — Kecskés: A bölc. tört. főbb vonásaiban. Bp., 1933., 150—157. l. — Pourrat, i. m. I. 99—107. l. — W. F. Otto: Der Geist der Antike, 92—126. l. — Lebreton—Zeiller, i. m. 23. l. sk. — Mager, Lex. f. Theol. u. Kirche, VII. Freiburg i. Bg., 1935. s. v. Mystik és Stöckl, Wetzler—Welte: KL., VIII., s. v. «Mystizismus» alapján.



gon. Szent Pállal hirdeti, hogy a görögök-kereste «ismeretlen isten» (*ἄγνωστος θεός*)<sup>1</sup> azonos az ő Istenével.

A keresztény Egyház meg akarja téríteni a világot, de akkortájt elsősorban a zsidót és a — görögöt.<sup>2</sup> Az Egyház szánja a görögséget, mert az — szerinte — ahelyett, hogy természetes istenkereső képessége segítségével a teremtet világ szemléletétől föllendült volna a Teremtő-Egyhez és azt imádta, szolgálta volna: megrekedt a Kozmoszban... csodálta és isteneinek vallotta a látható világ valóságait, az eget, a földet, a növényeket és állatokat...<sup>3</sup> Továbbá ahelyett, hogy hallgatott volna a lelke mélyén zengő isteni szózatra, a lelkiismeret (*συνείδησις*) szavára, teste ösztöneinek engedett, bűnössé vált, rabszolgája lett a gyomornak, az érzékiségnek, a vagyonnak... és a tetejébe még nem átalította saját bűnös mivoltának képére elképzelni isteneit és azok életét (Szent Pál: Rom. 2, 15. és Rom. 1, 24—32.). A kereszténység fel akarja emelni a görögséget. Evégből előmutatja kincseit: a szellemi Egy-Istent, a világteremtőt, a gondviselő és mindenkit örök boldogságra hívó Atyát; a bűntől megváltó és a mennyek országába vivő történeti Krisztust, az Atya Egyszülöttjét, akin beteljesedtek az Ószövettség új világot ígérő jövendölései; reámutat híveinek erkölcsi tisztaságára, mintaszerű házasetelére, tevékeny felebaráti szeretetére, vértanúságra kész hitére... Azután felszólítja a pogány görögséget, hogy tartsa fejét a keresztelővíz alá. De megmondja neki a kereszténnyé levés föltételeit is: a belső megtérést, megváltozást, a bűnök bánását (*μετάνοια*), a hitre való készséget, az Atya akarata előtt való feltétlen meghódolni akarást.<sup>4</sup>

Hogyan felelt a görögség erre a fölszólításra? «Egyesek gúnyolódtak...» (Act. Ap. 17, 32.), nevettek a holtak föltámadásán; a «szíveket és veséket vizsgáló», hitet, hódolatot, belső tisztaságot követelő Istennek bosszúsán fordítottak hátat.<sup>5</sup> A kisebb igényűek fáradt kéjjel nyújtóztak bele a mysteriumok lármás, öntudatvesztítő, sokszor szexuális jellegű istenélményeibe; a nagyobb igényűek a neoplatoniz-

<sup>1</sup> Ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εἰσεβείτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν, Szt. Pál: Act. Ap. 17, 23.

<sup>2</sup> παντὶ τῷ πιστεύοντι (t. i. szól az Evangélium), Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι, Szt. Pál: Rom. I. 16.

<sup>3</sup> Rom. I. 24—32. — Az apologétáknak a gör. istenekről vallott fölfogását összefoglalva l. Überweg—Geyer: Grundr. der Gesch. der Philos., II. r. (Die patr. u. schol. Philosophie), Berlin, 1928<sup>11</sup>, 14. l. sk. — Rauschen—Altaner: Patrologie, Freiburg i. Bg., 1931. 71—82. l.

<sup>4</sup> Überweg—Geyer: i. m., 4. l. — Rauschen—Altaner: i. m., 69. l. — Lebreton—Zeiller: i. m., 435. l. skk., 441. l. skk., 448. l. skk.

<sup>5</sup> V. ö.: Minucius Felix Octavia, cp. 10.



mus védőszárnya alatt pogányul akarnak élni továbbra is és harcot kezdenek az «új babona», a kereszténység ellen: ócsárolják, rágalmaz-zák, majd nekifognak, hogy — Julianus apostata az élükön — új, tisztultabb életre keltsék a görög-római pogány vallást. Lázás sietséggel gondoskodnak «szentírásról» (a régi költők és filozófusok mondásai), theológiáról, «igehirdető» papságról, fényes szertartásokról, szeretet-intézményekről, erkölcsi szabálygyűjteményekről.<sup>1</sup>

A görögök másik része — az Areopagita Dionysiosok fajtájából való (Act. Ap. 17, 34.) — Krisztus követői közé lép. Ezek között már a Kr. u. II. sz. folyamán szép számmal akadnak rhétorikában, filozófiában képzett férfiak is,<sup>2</sup> akik megundorodva koruk erkölcsi romlottságától és kiábrándulva elődeik emberszerű isteneiből, eleinte a filozófiától várták az igazi, az ismeretlen Isten megtalálását. Legtöbbjük a Kr. u. századok kedvelt filozófusától, Platontól, a «legjobb»<sup>3</sup> bölcselőtől akarta eltanulni az «istenlátáshoz» vezető utakat és módokat. Igazi megnyugvást azonban ezek is csak a kereszténységben találnak: igazságra és tisztaságra szomjas lelkük áhitattal nézi Krisztust, akit az Isten a próféták által régtől fogva megígért, akin beteljesedtek a próféták jövődölései, aki tehát valóban az Isten küldötte, sőt több ennél: Isten fia, a *Λόγος*, aki nemcsak hogy ismerte az igazságot, de maga volt az Igazság. «Soha ember úgy nem szólt, mint ez ember» (Jn., 7. 46.). Lelkesednek a tiszta Krisztusért, a tiszta apostolokért, a tiszta keresztények gyülekezetéért. Keresztényekké lesznek tehát jómaguk is. Viszont nem felejtik el a pogányságból magukkal hozott filozófiát: éppen ennek, meg rhétorika-csiszolta vitatkozó ügyességüknek segítségével mernek vállalkozni arra, hogy elhárítják a kereszténységről a rádobált vádakát.<sup>4</sup> Sőt — ami még fontosabb — észreveszik azt, hogy a görög filozófia tanításai a keresztény tannal nem is egy pontban megegyeznek. Ennek a ténynek magyarázatát, egyebek között,

<sup>1</sup> Lebreton—Zeiller: i. m., 419. l. skk.

<sup>2</sup> Az apologéták megtérésére lásd: De Faye: Clément d'Alexandrie, Paris, 1906,<sup>2</sup> 24. l. skk. — Justinus: Dial. c. Tryph. — Überweg—Geyer: i. m., 15. l. skk. — Lebreton—Zeiller: i. m., 428. l. — O. Casel: Die Lit. als Mysterienfeier, 8. l.

<sup>3</sup> Clem. Al.: Paed. 3, 11, 54, 2. — Clemens műveit az O. Stählin-féle kiadás alapján idézem (megjelent a «Griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»-sorozatban, kiadja: Der Kirchenväter-Commission der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften); az I. kötet: Protrepticus u. Paedagogus, Leipzig, 1905.; II. k.: Stromata I—VI. ll. (1906.); III. k.: Stromata VII—VIII. ll.; Quis dives salvetur?; Excerpt. ex Theod., Fragm. usw. (1909.); IV. k.: Register (megjelenése még folyamatban).

<sup>4</sup> Az apologéták és a filozófia: Überweg—Geyer, i. m., 11. l. sk., 15. l. skk. — Rauschen—Altaner: i. m., 71—82. l. — Lebreton—Zeiller: i. m., 436. l.



főleg abban látják, hogy a Λόγος — mielőtt megtestesült — már szólott a pogányokhoz : a tőle elszórt igazságmagvak a filozófiában virágoztak ki — igaz, hogy konkollyal keverve. Így lett a filozófia, az apologéták szerint, a pogány görögségnek a tökéletes igazságra előkészítője, παιδαγωγός εις Χριστόν.<sup>1</sup> A teljes igazság a keresztény tanításban lelhető föl ; a Krisztus-alapította kereszténység az igazság birtokosa ; tanítása — az igazi filozófia, φιλοσοφία ἀσφαλής καὶ σύμφορος (Justin. Dial. c. Tryph., cp. 8.).

Ennek az észrevevésnek folyamánya lett az, hogy Clemens Alexandrinus (és Origenes) megkezdi a keresztény tanításnak a filozófia segítségével történő földolgozását, minden filozófiák fölött álló keresztény γνώσις-szá bontakoztatását.

## 2. Clemens Alexandrinus, a pogány görög filozófusból lett keresztény hittudós.

Clemens Alexandrinus (*Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς*), teljes nevén Titus Flavius Clemens,<sup>2</sup> Kr. u. 150 körül született,<sup>3</sup> talán Athénben.<sup>4</sup> Szülei nyilván pogányok : maga is pogányságban él egyideig.<sup>5</sup> Reá is, mint pogány kortársaira általában, jellemző a lázas istenkereső szenvedély. Gondolkodásra, igazság-«vadászásra»<sup>6</sup> termett lelke, az igazság tiszta világába vágyó természete borzongva-félve nézi az egyensúlyavesztett pogány környezet benső kínját, értelmi és erkölcsi sötétségben vergődését. Fülébe sir a bilincsek csörgése : a görögség hazug és testiségbe keverő rossz szellemek béklyóiban raboskodik.<sup>7</sup> Hasonló béklyóktól fél maga is : ijeszti a test és az anyag nyűgös hatalma. Mint egykor az

<sup>1</sup> Justin. : Apol. I. cp. 46. ; Apol. II. cp. 8.

<sup>2</sup> Τίτον Φλαβίον Κλήμεντος ... Στρωματεῖς, Eusebios, Hist. VI. 13. (L. : Stählin Clemens-kiadás, I. k. X. lap.)

<sup>3</sup> Bardenhewer : Gesch. der altkirchl. Literatur, II., Freiburg i. Bg., 1914.<sup>2</sup>, 40. l. — Überweg—Geyer : i. m., 62. l. — Fessler, Wetzler—Welte : KL. III. k., 1884., s. v. Clemens, Titus Flavius. — W. Christ—W. Schmid—O. Stählin : Gesch. der griech. Litt. (Handb. der Altertumswissenschaft, VII.), II. 2., München, 1924.<sup>6</sup>, 1310. l.

<sup>4</sup> Bardenhewer, i. m., i. h.

<sup>5</sup> τὰς παλαιὰς ἀπομνήμενοι δόξας πρὸς σωτηρίαν νεάζομεν (= νεωστὶ ἤκομεν, Hesych.-schol., l. Migne : PG. VIII. vol., 249. col.), Paed. 1, 4, 1, 1. — δάκρυα δὲ ἔσμεν οἱ ἁμαρτωλοὶ μετανοηκότες, Paed. 2, 8, 62, 3. — Κλήμης ... πάντων μὲν διὰ πείρας ἑλθὼν ἀνὴρ, Euseb. : Praep. Ev. 2, 2, 64. (L. Stählin Clemens-kiad., I. k. XII. lap.)

<sup>6</sup> Strom. 1, 2, 21, 1. az igazságkereső embert a vérbeli vadással hasonlítja össze.

<sup>7</sup> ἐσχάτη δουλεία, Protr. 1, 3, 1. — Krisztus καταλύσων ἀφίεται τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων, Protr. 1, 3, 2.



«atheista» filozófusok, úgy fordul el ő is az «üres és léha»<sup>1</sup> mythosok és istenszobrok,<sup>2</sup> az emberalakú és emberi gyengeségekkel, szenvedélyekkel terhelt istenek<sup>3</sup> világától.

Clemens szellemi világosságra, szabadságra, igazi életre vágyik. Elindul hát, mint oly sokan kortársai közül, az ismeretlen istennek, az igaz és az igazság világába emelő Létezőnek keresésére, «meglátására»,<sup>4</sup> akinek képe egyelőre még csak ködben imbolygó fénypontként áll előtte.

Nem valószínűtlen, hogy először az istenlátást ígérő mysterium-szentélyek valamelyikének ajtaján kopogtat be.<sup>5</sup> (Talán Dionysos vagy Demeter mystes-e lesz Athénben). Ám ha valóban betévedt is ide: itt sem talál nyugtot. Itt is érzi — sőt itten igazán — a bilincsbeverő daimonok jelenlétét. Azt tapasztalja, hogy hazugság, csalás,<sup>6</sup> durva érzékiség<sup>7</sup> tanyázik a mysteriumokban is. Érthető tehát, hogy sietve elmenekül a mysteriumszentélyek füledt, «istentelen» levegőjéből.<sup>8</sup> Új vezetője, *ψυχαγωγός*-a a filozófia lesz, amelytől ő is ugyanazt várja, amit várt már ő előtte Justinus, hogy t. i. mutassa, láttassa meg az Istent. A görög mythos isteneitől való elfordulását igazolva látja az isteneket kritizáló bölcseleket (elsősorban: Euhemeros, Protr. 2, 24, 2.) munkáiban. Az igazi Isten felé pedig Platon tanulmányozása segíti. Clemens valamennyi görög filozófus közt őt értékeli legtöbbre (*Πλάτων... ὁ πάντα ἄριστος* Paed. 3, 11, 54, 2.), mert — úgymond Clemens — csak ő mert vállalkozni arra, hogy a Kozmosz gömbjének falát áttörve, a mindenség Atyját és Alkotóját keresse (*τὸν... πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός*)<sup>9</sup> és vallja Istenének. A többi bölcsele — még Aristotelest sem véve ki — nem több világimádó pogánynál (Protr. 5, 66, 4. sk.).

Clemens a Platon-kultusz dolgában Justinusra emlékeztet, aki szín-

<sup>1</sup> *μύθοις κενοῖς*, Protr. 1, 2, 1. — Az istenmythosok *περὶ ἀνθρώπων αἰσχυρῶν καὶ ἀσελγῶς βεβιωκότων ἀναγέγραπται*, Protr. 2, 27, 4.

<sup>2</sup> Protr. 4. cp.: az istenszobrokról.

<sup>3</sup> Protr. 2, 28 skk., továbbá 2, 13, 4., 2, 14, 2., 2, 33, 9.

<sup>4</sup> V. ö. Justinus, Dial. c. Tryph. cap. 2.: *ἡλίπυσον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν*.

<sup>5</sup> E kérdés Bratke (i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1887., 656. l. skk.) és Hontoir (Comment Clém. d'Al. a connu les myst. d'Eleusis, Le Musée belge, 9, 1909., 180—188. l.) megoldás-kísérletei ellenére mainapiglan eldöntetlen. V. ö.: Walterscheid: i. m., 25. l. skk. és Bardenhewer, i. m. 40. l.

<sup>6</sup> *τὰ ὄργια... ἀπάτης καὶ τερατείας ἔμπλεα*, Protr. 2, 14, 1.

<sup>7</sup> Aphrodite mysteriumai: a «paráznaság művészete», Protr. 2, 14, 2.; a Demeteréi: *ἀφροδίσοι συμπλοκαί*, Protr. 2, 15, 1.

<sup>8</sup> *ταῦτα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια*, Protr. 2, 23, 1.

<sup>9</sup> Protr. 6, 68, 1. — Clemens itt Platonból idéz: Timaeus, p. 28. C. (v. ö. Stählin: Clem.-kiadás, I. 51. l. 34. sor.)



tén a Platon szerint való filozofálgatásban lelte örömét és tőle remélte az Isten-látás lehetőségét (Dial. c. Tryph. cpp. 2—3.). De amint az ephesosi tengerparton sétáló és elmélkedő Justinust (Euseb. Hist. 4. 18.) egy váratlanul előbukkanó öreg meggyőzi Platonnak és a többi görög filozófusnak gyöngeségéről és kereszténnyé teszi, fölhíván figyelmét a próféták igazolta Isten-fiára, Krisztusra, a megtestesült Igazságra (Justin. i. m. cp. 3. skk.): úgy találkozik Clemens is Görögországban egy ión származású keresztény tanítóval, aki megingatja Platonba vetett feltétlen bizalmát.<sup>1</sup>

Ettől fogva nem Platon érdekli — hisz ez sem volt több igazság-kereső embernél —, hanem Krisztus, aki maga az Igazság. Vándorútra kél tehát. Vándorlásának célja a krisztusi tanok minél alaposabb megismerése. Fölkeresi korának legnevesebb keresztény tanítóit: *τούτων δὲ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς μεγάλης Ἑλλάδος (τῆς κοίλης θάλασσης αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου), ἄλλοι δὲ ἀπὸ τῆν ἀνατολήν· καὶ ταύτης δὲ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν· ὑστάτῳ δὲ περιτυχῶν (δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν) ἀπεπανάσμεν...*<sup>2</sup> (Strom. 1, 1, 11, 2.). Mindegyiktől hall valami megszívlelésre érdemeset, de legtöbbet tanul — Alexandriába érve — Pantaenustól, az alexandriai katechétikai iskola vezetőjétől, a «Sziciliai méh»-től (*Σικελικὴ τῷ ὄντι ἢ μέλιτι*), aki Clemens szerint a próféták és az apostolok mezejéről gyűjtögette a virágport és a *γνώσις* tiszta mézét csepegtette hallgatói szívébe (Strom. i. h.).<sup>3</sup> Ennél a Pantaenusnál találta meg Clemens azt, amit évek hosszú során át keresett: az igazságot és az igazi Istent (*τὸν μόνον ὄντως θεόν*, Protr. 12, 120, 2.). Most már véget vet a vándorlásnak. Egyiptomban marad, Pantaenus mellett, aki élete jövő alakulására döntő jelentőségű hatással volt (*δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν*, Strom. i. h.).

Részen vándorútja alatt, de különösképpen Alexandriában elsajátítja a keresztény tant és életformát. Boldog, hogy Krisztusban megtalálta a világosságot és a testiségtől mentes tisztaságot (*ἐξ οὐρανῶν*

<sup>1</sup> Strom. 1, 1, 11, 2.: itt sorolja föl Clemens a tanítómestereit. — Clemens és Justinus megterésének párhuzamba állítása De Faye: Clément d'Alexandrie, 24. l. skk. és Überweg—Geyer, Gesch. der Philos. 15. l. sk. alapján.

<sup>2</sup> Hogy e tanítók keresztények voltak, kivülglík a Strom. 1, 1, 11, 3-ból: ezek a férfiak *παῖς πατρὸς ἐκδεχόμενος* örítették a keresztény hagyományt *ἐϋθὺς ἀπὸ Πέτρου...* καὶ... *τῶν ἁγίων ἀποστόλων*.

<sup>3</sup> A «Sziciliai méh»-nek, valamint a Strom. 1, 1, 14, 1 alatt említett *τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον*-nak Pantaenusszal való azonosságát majdnem biztosra lehet venni; v. ö. Bardenhewer, i. m. 38. l. skk., Stählin, Clemens-kiad., IV. 1. (Register), 160. l., s. v. *Πάνταυος*. (Eigennamenregister!)



ἀλήθειαν ἅμα φανοτάτη φρονήσει... καὶ χορὸν [τὸν] ἅγιον τὸν προφητικόν, Protr. 1, 2, 2.; v. ö. Protr. 12, 119, 1. sk.).

Körülbelül 190 óta Clemens mint Pantaeus jobbkeze szerepel az alexandriai katechetikai iskolán; 200 táján pedig — mesterének elhaláloztával — maga lesz az iskola vezetője.<sup>1</sup> Alexandriai működése nagy-jelentőségű mind a keresztény hittudomány megalapozása, mind pedig a kereszténység propagálása és a keresztény életrend aprólékos kidolgozása tekintetében.

A kereszténység hirdetői közül Clemens vállalkozik először a krisztusi tannak tudományos földolgozására.<sup>2</sup> Ez a vállalkozás jellemző a hellénisztikus világ emberére. Az istenkereső hellénisztikus kori ember — ha filozófus volt — a filozófia segítségével akart eljutni az Istenig. Ha ezen felül még a kinyilatkoztatott igazságot is ismerte, akkor ebből és a filozófia igazságaiból iparkodott Istenhez vivő szent tudományt összeszerkeszteni. Így tett már a zsidó Philon, aki a filozófiát az ószövetségi szentírás tartalmazta σοφία szolgálatába szegőd-tette (δούλη τῆς σοφίας); így tett talán Clemens elődje, Pantaeus<sup>3</sup> és ez volt a törekvése a keresztény-eretnek gnosticusoknak is, akik Krisztus meg az apostolok (állítólagos) «titkos» tanításaiból, a «barbár filozófia» és a görög bölcsekedés igazságaiból gyűjtenek össze olyan «fensőbb-séges» tudást, amely nem juthat osztályrészlül mindenkinek, csak a pneumatikusoknak, vagyis azoknak, akikben megvan az igazság-megismeréshez elegendő nagyságú rész az istenség lelkéből.<sup>4</sup> A lehető legmélyebb tudást Clemens is Isten-láttató tényezőnek véli. És ha Krisztus kedvéért háttérbe szorította is Platont: lelkét, mint jó értelemben vett terheltség, fogva tartja a filozófia. Kezdetől fogva az igazságot hajszolta fáradhatatlan vadászként, és most, hogy Krisztusban megtalálta az igazságot, nincs nagyobb kívánsága annál, hogy a filozófia-adta tudás segítségével lesszálljon a krisztusi tanítás mélysé-

<sup>1</sup> Bardenhewer, i. m. 41. l. — V. ö. Eusebios, Hist. 6, 6. — Pap volt-e Clemens? A Paed. 1, 6, 37, 3 alatt pástornak mondja magát: εἰ τε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγουμένοι, de ez a hely szövegileg nem biztos; Stählin, I. 112. l. így javítja: εἰ τε ποιμένες ἴσμεν οἱ τῶν... κτλ. — Eusebios Hist. 6, 11, 6 közli Alexander Hierosolymitanusnak, Clemens tanítványának levelét, amelyben Alexander presbyternek nevezi Clemenst. (L. Stählin: Clem.-kiad. I. k. IX. l.)

<sup>2</sup> Bardenhewer, i. m., 7. l. sk. — Überweg—Geyer, i. m., 59. l., 62. l. sk.

<sup>3</sup> V. ö. Strom. 1, 1, 11, 1, ahol Clemens a saját írásait a mestereitől hallottak megrögzítésének tekinti. — Philonra vonatk. lásd: Ziegert, i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1894., 724. l. sk.

<sup>4</sup> Windelband: i. m., 200. l. skk. — Pourrat: i. m., I. 102. l. skk. — Überweg—Geyer, i. m., 26—28. l. — Fessler, Wetzter—Welte: KL. V. k., s. v. Gnostizismus. — Rauschen—Altaner: i. m., 100. l. sk.



geibe és így megteremtse az egyszerű hitnél (*πίστις*) tökéletesebb hitet: a Krisztus szavain alapuló, fensőbbiséges, istenlátás-adó, Istenhez hasonlóságot, isteni életet biztosító — *γνώσις*-t.<sup>1</sup>

A *πίστις*-t nagyobbra tartja ugyan a merő filozofálásnál (*κυριότερον*... *τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις*, Strom. 2, 4, 15, 5.), de azért nem mondja elvetendőnek a filozófiát sem. Vallja, hogy a filozófusok-megtalálta igazság is égi eredetű: vagy azért, mert a görög filozófusok — Platont sem véve ki — az ószövetségi szentírásból merítették állításaik java-részét<sup>2</sup>; vagy pedig azért, mert rájuk is, mint minden népre általában, kiáradt napfényként a *Λόγος* (*ὅνπερ... τρόπον ὁ ἥλιος... φωτίζει...*, *οὕτως ὁ λόγος πάντη κεχυμένος*, Strom. 7, 3, 21, 7.). Ez a Logos úgy szóltott a filozófusok által a görögséghez, mint a zsidókhoz a próféták által. Így lett a filozófia — mint isteni ajándék, *θείας ἔργον προνοίας* (Strom. 1, 1, 18, 4.), *θεία δωρεά Ἑλληνσι δεδομένη* (Strom. 1, 2, 20, 2.) — a görögség számára *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*.<sup>3</sup>

A görög filozófia, éppen égi eredeténél fogva, összhangban van a *πίστις*-adta igazsággal, ezért alkalmas arra, hogy a keresztény tanítást *γνώσις*-szá bontakoztassa és a filozófia csiszolt fogalmaiba, kialakult szókincsébe öltöztesse. Clemensnek abbéli törekvése, hogy a *πίστις*-t a filozófia segítségével kifejlessze *γνώσις*-szá, nem jutott el a befejezésig: megállott bizonyos alapelvek megrögzítésénél. Az egyik ilyen alapelvet már ismertettük: a *πίστις* a középhelyet foglalja el a közönséges *ἐπιστήμη* és a hitből-sarjadt *γνώσις* között. A másik alapelv így fogalmazható meg: a magunk erejéből (tehát nem a *πίστις* segítségével) történő filozofálás pseudo-gnosisra vezet.<sup>4</sup>

Clemens élesen megkülönbözteti magát az álgnosticusoktól. Ő a Krisztus- és Lélek-ajándékozta *πίστις* talaján áll és e *πίστις*-megszabta határok között kíván filozofálni (*πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως*, Strom. 7, 10, 55, 5.) és csak a *πίστις*-ből lombosodott *γνώσις*-t tartja többre az egyszerű hitnél. Vele szemben az álgnosticusok, mint p. o. Basilides és Valentinus, azt állítják, hogy az ember a maga erejéből, a testében

<sup>1</sup> A *πίστις* = *σύντομος*... *τῶν κατεπειγόντων γνώσις*, Strom. 7, 10, 57, 3. — A *γνώσις* = *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*, Strom. i. h.

<sup>2</sup> Strom. 1, 17, 87, 2.; Strom. 1, 1, 10, 2.: *Πλάτων ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος*. Ezt hirdette már Philon is, aki a zsidó «filozófiát» ősibbnek tartotta a görögénél; v. ö. Strom. 1, 15, 72, 4. — V. ö. Ziegert, Theol. Stud. u. Krit., 1894., 709. l. sk.

<sup>3</sup> *ἐπαιδαγωγῶν γὰρ καὶ αὕτη (sc. ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοῦς Ἑβραίων εἰς Χριστόν*, Strom. 1, 5, 28, 3.

<sup>4</sup> Clemens gnosissára l.: Bratke, i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1887., 653. l., 682. l. skk. — De Faye: i. m., 274. l. skk. — Überweg—Geyer: i. m., 63. l. sk. — Bardenhewer: i. m., 84. l. skk. — Karrer: i. m., 53—74. l. — Pourrat: i. m., 107—113. l. — A *πίστις* és a *γνώσις* viszonyának kifejtését lásd: Strom. 5, 1, 1. skk.



hordozott pneumarész segítségével, tehát *φύσει*, szert tud tenni a *γνώσις*-ra és ennek a gnosis-nak önmagában véve is üdvözítő ereje van (V. ö. Strom. 5, 1, 3, 1 skk.). Clemens hallani sem akar az álgnosticusok világgyűlöletéről, anyag- és testutálásáról, hiszen az anyagi világot a *Λόγος* éneke rendezte Kozmosszá (Protr. 1, 5, 1), azé a *Λόγος*-é, aki embert tud támasztani a kövekből és a vadállatokból (Protr. 1, 4, 4); még kevésbbé akar tudni az álgnosticusok testszagató durva aszkéziséről vagy testrothasztó, «lélekszabadító» dorbézolásáról.<sup>1</sup> Ezekkel szembehelyezkedve Clemens így képzei el a gnosticust, az igazi keresztényt (*ὁ τῷ ὄντι χριστιανός*, Strom. 7, 1, 1, 1): a gnosticus főtörekvése a kegyelem segítségével történő Isten-meglátás (*τὸν θεὸν ἐποπτεύειν*, Strom. 7, 10, 57, 1). Nyisd meg füled Krisztus igéje előtt — mondja Clemens —, engedd, hogy a Lélek elmédbe szálljon; mélyedj bele csöndben (*σεβάσµατι δὲ καὶ σιγῇ*, Strom. 7, 1, 2, 3) a kinyilatkoztatott igazságokba, forgasd szívedben az isteni dolgokat: akkor majd meglátod az Istent! (Protr. 12, 118, 4.). Az istenlátásnak hatással kell lennie az ember életének alakulására: az igazi gnosticus hasonulni akar az Istenhez, ő is *ἐγκρατενόμενος, ὑπομένων, δικαίως βιούς, βασιλεύων τῶν παθῶν, μεταδιδούς ὧν ἔχει, ὡς οἷός τε ἐστίν, εὐεργετῶν καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ*, (Strom. 2, 19, 97, 1) akar lenni, aminőnek az Istent megismerte. Az igazi gnosticus Krisztus nyomdokain jár: béketűrően visel minden bajt és szenvedést, *τὸν στανρόν τοῦ Σωτῆρος περιφέρων* (Strom. 2, 20, 104, 3) és mint az Úr követője *καθαρός μὲν τὴν σάρκα, καθαρὸς δὲ τὴν καρδίαν* (Strom. 2, 20, 104, 2). Öntestét nem útálja, de fékentartja; önmehtagadás nélkül nem maradhat meg Krisztus barátságában, *ἐγκράτεια — θεμέλιος ἀρετῶν* (Strom. 2, 20, 105, 1). Minden önmehtagadásának és tettének sarkalója a szeretet, *τὸ ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον* (Strom. 4, 18, 111, 2). E nélkül nem lehet Istennek tetsző életet élni (Strom. 4, 18, 111, 3).

Egyszóval az igazi *γνώσις* — *ἐν ἐπιστήμῃ τοῦ ἀγαθοῦ τίθεται καὶ ἐν ἐξομοίῳσιν πρὸς τὸν θεόν* (Strom. 2, 22, 131, 5) és ez nem emberi erőből valósul meg, hanem a kegyelem segítségével: *ᾧ μὲν γὰρ δίδεται διὰ τοῦ πνεύματος λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα...* (Strom. 4, 21, 132, 3).

Clemens — amint mondtuk — nemcsak az egyházi tudományosság megindítója, hanem egyúttal, mint az alexandriai katechetikai iskola feje, a kereszténység terjesztője, — térítő is. A görög pogányságot szeretné

<sup>1</sup> A túlságosan szigorú aszkézis az anyag és a test megvetéséből fakad: Strom. 3, 3, 12, 1. (Marcion még a házaseletet sem tartja megengedettnek.) — Ezzel szemben áll az ellenkező véglet, a nicolaita-gnostikusok magatartása és elve: *τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*, Strom. 2, 20, 118, 3.



megnyerni a kereszténységnek. Erre fordítja előadói és írói képességének legjavát. A görögöket el akarja vezetni oda, ahová maga eljutott: a keresztény tökéletességre, a *γνώσις* állapotába. Ide — amint a Paed. 1, 1-ből kivehető — három fokozaton át vezet az út.<sup>1</sup> Maga Clemens is átesett mind a hármon. A három fokozat: Először rá kell a görögöknek ébredniük arra, hogy isteneik hamis istenek<sup>2</sup> és hogy ezeket az isteneket nevetséges vagy (szexuális jellegük miatt) kárhozatos szertartásokkal tisztelik.<sup>3</sup> Meg kell utálniok ezt a sötét, raboskodó állapotot és a világosság-hozó Krisztus felé kell fordulniok.<sup>4</sup> Azután el kell sajátítaniok a kereszténység alapvető tanításait és keresztény módra kell élniök, vagyis el kell jutniok a *πίστις* állapotába. Végül pedig — ha erre is hivatottak — a Krisztus ajándékozta hitet *γνώσις*-szá kell önmagukban kivirágoztatniok.

Az első fokozat elérését célozza Clemens első munkája, a *Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας*.<sup>5</sup> — A második fokozat elnyerése végett íródott a *Παιδαγωγός*,<sup>6</sup> amelyben — úgy látszik, a stoicus Musonius praeceptái nyomán<sup>7</sup> — egészen apróra kidolgozza a keresztény ember életrendjét. — A harmadik fokozat elsajátítását szolgálja a *Στρωματεῖς*<sup>8</sup> mint a keresztény *γνώσις* világába való bevezetés. Az igazi *γνώσις* rendszeres kidolgozására Clemensnek már vagy ideje nem volt — a 202. esztendő táján Septimius Severus keresztényüldözése Keletre üzi Alexandriából, 211 körül még Kis-Ázsiában tartózkodik, 215/16-ban pedig már mint «elköltözöttről» ír róla Alexander Hierosolymitanus<sup>9</sup> — vagy pedig elsősorban gyakorlati szellemű ember lévén (írásai ilyennek mutatják), nem is rendelkezett a rendszeralkotáshoz szükséges spekulatív tehetséggel, hanem be kellett érnie a keresztény *γνώσις* körvonalozásával.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> *Τριῶν γέ τοι τούτων περὶ τὸν ἄνθρωπον ὄντων, ἡθῶν, πράξεων, παθῶν, ὁ προτρεπτικός εἰληχεν τὰ ἥθη αὐτοῦ... πράξεων τε ἀπασῶν ὁ λόγος ἐπιστατεῖ ὁ ὑποθετικός, τὰ δὲ πάθη ὁ παραμυθικός ἰάται, εἰς ὃν πᾶς ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος... τῇ καλῇ συγγρητῇ οἰκονομίᾳ ὁ πάντα φιλόανθρωπος Λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.* Paed. 1, 1, 1., 1 sk. — Paed. 1, 1, 3, 3.

<sup>2</sup> *καλούμενοι θεοί*, Protr. 2, 12, 1.

<sup>3</sup> Protr. 2, 12, 1—24, 1 a mysteriumok «fajtalanságait», a 3. cp. az «értelmetlen» áldozatokat, a 4. cp. a «ledér» istenszobrokat állítja pellengérre.

<sup>4</sup> Protr. 1. és 12. cpp.

<sup>5</sup> Megjelent 195. körül, l. Bardenhewer: i. m., 67. l. — Schütz A.: Dogm. I. 269. l.

<sup>6</sup> Megjel. 200—202 közt, l. Bardenhewer, i. m., i. h.

<sup>7</sup> Überweg—Geyer: i. m., 62. l. — Bardenhewer, i. m. 70. l. sk. — De Faye: i. m., 315. l. sk. — Stählin, Clemens-kiad. IV. k. 1. Zitatenregistre (s. v. Musonios) csaknem 50 helyen lát Clem. és Mus. közt párhuzamot.

<sup>8</sup> Megjel. 202—215 közt, Bardenhewer, i. m., 67. l.; vagy 208—211 közt, Schütz A., i. m., i. h.

<sup>9</sup> Origeneshez írt levelében, Euseb. Hist. 6. 14. 8—9. — Bardenhewer, i. m., 41. l. sk.

<sup>10</sup> De Faye, i. m., 122. l. skk., Schütz A., i. m., 269. l., Bardenhewer, i. m., 46. l.



Lássuk most még röviden, milyen Clemens állásfoglalása a görög vallással, költészettel és filozófiával szemben.

Valóságos prófétai látomásként vetitődik elének Clemens Protrepicusában az Istennek és a Sátánnak, vagyis a teremtettt valók örök királyának (τοῦ πάντων βασιλέως, Protr. 12, 119, 2) és e világ fejedelmének (τὸ . . . ποιητὸν καὶ ἐρπητικὸν θηρίον, Protr. 1, 7, 4) a görög lélekért vívott küzdelme.

Isten leküldte Λόγος-át (még ennek megtestesülése előtt) a görögséghez (Strom. 1, 5, 28, 3 és 7, 3, 21, 7); az igazság fáklyái fellobbantak itt is, ott is: Thalesban, Pythagorasban, Platonban (Protr. 6. cp.). A Sátán viszont megszállotta csatlósait, a költőket, a szobrászokat, a mysterium-alapítókat és hazug, parázna mythosokat, bálványképeket, szertartásokat agyaltatott ki és alkottatott velük.<sup>1</sup>

S a görögség mit tett? Büszkeségében és teste ösztöneitől hajtva behúnyta szemét az igazság meg-megcsillanó fénye előtt és hitelt adott a csalfa mythosoknak, áldozott a mosolygó márványistenek előtt (Protr. 1, 2 és 4 cpp.). Filozófusainak legnagyobbbrése pedig a helyett, hogy a mindenség atyját kereste volna, a világistenség imádására adta fejét (Protr. 5. cp.). Közben nem vette észre, vagy nem akarta észrevenni egyikük sem, hogy valamennyiük a Sátán rabigáját hurcolja, hogy a földön fetreng, hogy a sötétségben és a Halál árnyékában sorvadozik (Protr. 1, 3, 1).

A fetrengő emberekkel teli, dermedt éjtszakába harsonáz Clemens hivatató ébresztőt. Sion hegyére mutat: ott van az égből jött Λόγος, ajkán a világteremtő és rendező, embermegváltó, diadalmas ének, körötte a próféták tiszta serege (Protr. 1, 2, 2; 1, 4, 4 és 1, 5, 1). Hagyja ott tehát a görögség a mythos isteneinek templomait, meneküljön el a myteriumok fertőzött légköréből. Hallgasson igazsághirdető filozófusaira és filozófusköltőire (Protr. 6—7. cpp.): keresse az igazi Istent. Tárja ki karját a Λόγος felé, mert az föloldja a Sátán béklyóit és örök életre viszi azokat, akik az ő nyomába szegődnek (Protr. 1, 3, 2).

<sup>1</sup> Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος [Ὁρφεύς] καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθύμνατος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγενῆσθαι, προσχίματι <τε> μονακῆς λυπηράμενοι τὸν βίον, ἐντέχνῳ τινὶ γοητείᾳ δαιμονῶντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιζόμενοι, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἰδῶλα χειραγωγῆσαι πρῶτοι, καὶ μὴν λίθοις καὶ ξύλοις, τοιτέστιν ἀγάλασι καὶ σκιαγραφαῖς, ἀνοικοδομῆσαι τὴν σκαιότητα τοῦ ἔθνους . . . κτλ., Protr. 1, 3, 1. — A költők: ληραῖζοντες, τέλεον παραινούντες, ἀφραίνοντες, éppezért a satyrokkal, az őrjöngő thyasossal és σὺν καὶ τῷ ἄλλῳ δαιμόνων χορῷ a Helicon hegyén elzárandók, Protr. 1, 2, 2. — L. még Protr. 2, 13, 3, sk.

## II. A HELLÉNISZTIKUS MYSTERIUMVALLÁS TIPUSA CLEMENS ALAPJÁN.

A pogányból kereszténnyé lett, a keresztényből keresztény gnosticussá fejlődött Clemens előadói és írói tevékenységének célja : a pogány görögség megtérítése és keresztény gnosticussá nevelése. Jól tudja, hogy e cél elérése végett — mielőtt hozzáfog a kereszténység kiválóságainak ecseteléséhez — előbb észre kell vétetnie a görögökkel vallásuknak «esztelen és fajtalan» mivoltát.

A pogányság legerősebb várai, a kereszténységnek évszázadokon át szívós ellenfelei : a mysteriumvallások. A Protrepticus 2. caputjában Clemens ezek ellen fordítja szavainak gúnyolódó, «deleplező» áradatát.<sup>1</sup> Az adatoknak hosszú-hosszú sorát vonultatja föl a végből, hogy lerántsa a leplet a mysteriumokról, vagyis hogy rámutasson a mysteriumok «csalásaira»,<sup>2</sup> mythosainak, szimbolikus tárgyainak nevetséges<sup>3</sup> vagy szégyenkeltő voltára, kultuszcselekményeinek fajtalanságára.<sup>4</sup>

A mi feladatunk az lesz, hogy a Clemens-összehordta anyag alapján megkíséreljük a mysteriumok belsejébe, lelkébe, lényegébe való bepillantást ; megpróbáljuk annak megállapítását, hogy Clemens állásfoglalása alapján hová kell helyeznünk a mysteriumvallásokat mint vallástípust a különböző vallások sorában. Nevezetesen szeretnők meghúzni az elhatároló vonalat egyfelől a homerosi görög vallás és a mysterium-típus között, másfelől pedig a mysteriumok és a kereszténység közt.

A mysteriumvallás mint típus megrajzolására, amint a beveze-

<sup>1</sup> Clemens ígérete a mysteriumokra vonatkozólag : τὰ μυστήρια . . . ἀπογυμνώσω . . . εἰ μάλ᾽ ἀνὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, Protr. 2, 12, 1.

<sup>2</sup> αὐτὰ ὅμων τὰ ὄργια . . . ἀπάτης καὶ τερατείας ἐμπλεα, Protr. 2, 14, 1.

<sup>3</sup> καὶ εἰ μεμύθησε, ἐπιγελάσασθε μᾶλλον τοῖς μύθοις ὅμων τοῦτοις τοῖς τιμωμένοις, Protr. 2, 14, 1.

<sup>4</sup> ἀγορεύω δὲ . . . τὰ κεκρυμμένα, οὐκ αἰδοῦμενος λέγειν ἃ προσκυνεῖν οὐκ αἰσχύνεσθε, Protr. 2, 14, 1.



tésben előre jeleztük, értekezésünk II. része vállalkozik. Annak bemutatása, hogy Clemens hogyan határolja el egymástól a mysteriumokat és a kereszténységet, a III. rész feladata lesz.

Mielőtt a Clemens-látta mysteriumtípust fölvázolnók, ismertetjük a műveiben található, mysteriumokra vonatkozó anyagot.<sup>1</sup>

## 1. Clemens híradása a mysteriumokról.

A mysteriumokra vonatkozó clemensi tudósítások főlelőhelye a Protrepticus 2. fejezete. Itt mutatja be Clemens a mysteriumok isteneit, a hozzájuk fűződő λόγος-okat, továbbá a mysteriumok szimbolikus tárgyait és liturgikus cselekményeit ... egyszerűen: a mysteriumok *külsejét*. A Protrepticus 2. fejezetében található anyagot néhány apróbb mozzanattal még kiegészíthetjük a Paedagogusból és a Stromatából.

### A) A mysteriumok «külseje».

Hat istenség mysteriumairól esik szó a Protrepticus 2. fejezetében. Ez a hat sorjában a következő:

1. Dionysos, ὁ μανώλης.<sup>2</sup>
2. Deo v. Demeter és Kore.<sup>3</sup>
3. Aphrodite, ἡ φιλομηδής.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Clemens híradásai (Protr. 2. 12. 1. — 24. 1.) a mysteriumok külsejére vonatkoznak. Belsejükbe csak indirecte enged bepillantást (Protr. 12. 119. skk.), a mysteriumok jellegzetes nyelvi kifejezéseinek használásával. A mysteriumok külsejét illető híradások ismertetésében eltérünk a Clemens-megadta sorrendtől: mi azokkal a mysteriumokkal kezdjük, amelyekről Clemens alig mond valamit, és azokkal fejezzük be, amelyekről bővebben szól. — Clemens e híradásait előttünk már ismertette H. Walterscheid említett kéziratosszertációjában. E munkát a Bibliogr. Központ közvetítésével módomban állt megismerni: mindannyiszor utalok is reá, valahányszor fölhasználok megállapításait. Walterscheid megelégszik a mysteriumok külsejére vonatkozó clemensi anyag ismertetésével és (az összehasonlító vall.-történet nyújtotta analógiákra, továbbá a pogány és egyházi íróknál található párhuzamos helyekre támaszkodó) interpretálásával. — A mysteriumok belsejére vonatkozó anyagra O. Casel: Die Liturgie als Mysterienfeier (103. l. sk.) hívta föl figyelmemet. E rész (Protr. 12, 119, skk.) kiaknázása azonban tölem való.

<sup>2</sup> Protr. 2, 12, 2. — Egyéb epithetonjai: Βάσσαρος, Protr. 2, 22, 4. — Ἐλευθερός, Protr. 4, 53, 3. — Ἐΐσις, Strom. 1, 24, 163, 4. — Μόρφυχος, Protr. 4, 47, 7. — Χοιροφάλας, Protr. 2, 39, 3. — Dionysosról beszél: Protr. 2, 12, 2; 13, 1; 13, 3; 17, 2; 18, 1 sk.; 19, 4; 22, 4; 23, 1.

<sup>3</sup> Protr. 2, 12, 2; 13, 1; 13, 5; 15, 1 skk.; 16, 1 skk.; 17, 1; 20, 1 skk.; 21, 1 sk.

<sup>4</sup> Protr. 2, 14, 2. — Más epithetonjai: Ἀφρογενής, Protr. 2, 14, 2. — Ἐπίκλωπος, Paed. 3, 9, 71, 4. — Ἐταῖρα, Καλλίγλοντος, Καλλίπυγος, Protr. 2, 39, 2. — Πάνδημος, Strom. 3, 4, 27, 1. — Aphroditéről még: Protr. 2, 14, 2.



4. Sabazios, ὁ διὰ κόλπον θεός.<sup>1</sup>

5. Korybantes, akiket Kabeiroi-nak is neveznek (Καβείρου; καλοῦντες).<sup>2</sup>

6. Ge-Themis.<sup>3</sup>

A *Ge-Themis*-mysteriumokról Clemens keveset beszél. Mindössze a kultusz szent tárgyait (deiknymená-it) sorolja föl; ime: ὄργανον,<sup>4</sup> λόγος, ξίφος, πτεῖς γυναικεῖος = μόριον γυναικεῖον (Protr. 2, 22, 5).<sup>5</sup>

*Sabazios* mysteriumaival kapcsolatban csupán a kultuszra leginkább jellemző symbolumot, az «ölnön átbúvó kígyót» említi. Δράκων δέ ἐστὶν οὖτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων (Protr. 2, 16, 2.).

Valamivel többet mond *Aphrodite* mysteriumairól. A deiknymena megemlítésén kívül (ἄλων χόνδρος καὶ φαλλός, Protr. 2, 14, 2) röviden ismerteti e kultusz mythosát (λόγος, Kultlegende) is: az istennőnek Uranos phallusából és a tenger habjaiból születését,<sup>6</sup> és ezzel mindjárt értelmezni próbálja az imént említett két *Aphrodite*-symbolumot. A csipetnyi só és a phallus: τεκμήριον τῆς γονῆς, Protr. i. h.). Utal továbbá ennek a mysteriumnak sajátos szent cselekményére, a mysticus egyesülésre (κοινωνία μυστική)<sup>7</sup>: az *Aphrodite*-mysteriumokba való beavatottságot ugyanis τέχνη μοιχική-nak nevezi (Protr. 2, 14, 2.).

A *Κορύβαντες* mysteriumaiból Clemens részletesen közli a λόγος-t, vagy inkább logosokat. Ezek közül az egyik azt mondja el, mikép öli meg a két Korybas a harmadikat és hogyan temeti el a megöltnek koszorús, bíborlepelbe takart fejét az Olympos tövében. A másik mythos tartalma: A két testvérgyilkos egy ládában Etruriába viszi Dionysos αἰδοίων-ját és elterjeszti a Dionysos-kultuszt a «barbár» etruszkok között (Protr. 2, 19, 4.). A Korybantes-mysterium symbolumaként Clemens megemlíti a ὀλόρριζον σέλιον-t, amely e mysterium beavatottjainak hite szerint a megölt Korybas véréből sarjadt. Éppen ezért tilos ezt a szent növényt étkezéskor asztalra tenniök (Protr. 2, 19, 2.).

Dionysos és Demeter mysteriumairól Clemens jóval többet tud, mint amennyit az előbb felsoroltakról: itt már nemcsak a logosokat meg a symbolumokat ismerteti, hanem a kultikus cselekményeket is;

<sup>1</sup> Protr. 2, 16, 2.

<sup>2</sup> Protr. 2, 15, 1. — Protr. 2, 19, 1 skk.

<sup>3</sup> Protr. 2, 22, 5.

<sup>4</sup> Csipős-izű, erősszagú növény, Walterscheid, i. m. 79. l.

<sup>5</sup> Themis μία τῶν Τιτανίδων, Strom. 1, 16, 80, 4. — Zeus felesége, Strom. 5, 14, 137, 1. — Kiséretében van Δίκη, Strom. u. o.

<sup>6</sup> Protr. 2, 14, 2. — V. ö. Euhem. fr. 35, ed. G. Némethy és Hesiod.: Theog. 196, 199 sk. és 188 skk.

<sup>7</sup> Strom. 3, 4, 27, 1. (A nicolaita-gnosticusok mysticus egyesüléséről.)



nevezetesen : Dionysos mysteriumaival kapcsolatban az *orgiákat*, Demeterrel kapcsolatban pedig a *mysticus drámákat*.

A *dionysosi* mysteriumok logosai : A gyermek Dionysoshoz — aki körül a Kuretes lejtének táncot — odalopódkodnak a Titánok, játékszerekkel magukhoz édesgetik és darabokra szaggatják. Szívét Athéné megmenti. (*Αἰδοῖον*-ját a Korybantes Etruriába viszik ; l. föntebb !). A széttépett gyermeket a Titánok megfőzik, nyárson megsütik. Ekkor azonban közbelép Zeus ; villámával sujtja a Titánokat, majd megbízza Apollont, hogy Dionysos maradványait temesse el a Parnassos tövébe (Protr. 2, 17, 2., 2, 18, 1. sk. ; Clemens nem említi Dionysos újjáéledését.). A másik logos Dionysosnak alvilági útjával kapcsolatos.<sup>1</sup> Prosymnos mutatja meg a Hadesbe vivő utat. De nem ingyen : *ἀφροδίσιος ἦν ἡ χάρις, ὁ μισθός*. Dionysos meg is ígéri a sajátos kérés teljesítését. Amikor azonban a földre visszatér, ígéretét nem teljesítheti, mert Prosymnos már halott. Ám háláját mindenképpen ki akarja fejezni, e végből *κλάδον οὖν σικῆς... ἐκτεμὼν ἀνδρείου μορίου σκενάζεται τρόπον ἐφεξεται τε τῷ κλάδῳ, τὴν ἐπόσχεσιν ἐκτελὼν τῷ νεκρῷ* (Protr. 2, 34, 3. skk. ; e logosszal magyarázza Clemens a görögök ama szokását, hogy városaikszerte phallusokat helyeznek el : *ἐπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικόν*, Protr. 2, 34, 5.).

Dionysos szent tárgyai : *κῶνος, ῥόμβος, παίγνια χαμπεσίγνια, μῆλα* (a Hesperidák kertjéből).<sup>2</sup> Clemens úgy véli, hogy e symbolumok azokra a játékszerekre emlékeztetnek, amelyekkel a Titánok megszerezték a gyermek Dionysos bizalmát (Protr. 2, 17, 2.). Véleményét egy Orpheus-idézetre alapozza (Orph. fr. 196. Abel.). Egyéb szent tárgyak : *ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, ἔσοπτρον, πόκος*.<sup>3</sup> Eredetileg — ahogy Clemens gondolja — ezek is a gyermek Dionysos játékszerei (Protr. 2, 18, 1.). Külön említődik a gránátalma (*ῥοιά*), amely a széttépett Dionysos véréből sarjadt (Protr. 2, 19, 3.).

Dionysos beavatottjai *ἱερομανία*-jukban orgiákat ülnek (*ὀργιάζουσι*), vadállatokat tépnek szét (*κρεονομία*), húsuat nyersen fölhabzsolják (*ὠμοφαγία*) ; hajukban kígyóból font koszorút viselnek (*ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφουσιν*), evoé-t kiáltoznak (*ἐπολολόζοντες Εὐάν*, Protr. 2, 12, 2.).

<sup>1</sup> Dionysos alvilági útja, onnan való visszatérése Agrába, a Kis Dionysia-ünnepen mimo-dráma tárgya volt. Prosymnosnak itt közölt esete aligha tartozott a mysteriumokba. Legfeljebb mint phallus-magyarázó, aitiológiai mythos. — Walterscheid, i. m. 3. l.

<sup>2</sup> *Κῶνος* fenyőtoboz ; *ῥόμβος* zsinórra kötött lapos fadarab (búgattyú), *παίγνια χαμπεσίγνια* fabábuk, Walterscheid : i. m. 6. l.

<sup>3</sup> *στρόβιλος* u. a., mint *ῥόμβος* ; *πόκος* gyapjú-baba vagy labda?, Walterscheid, i. m. 6. l. sk.



*Demeter* logosaiból négyet ismertet Clemens : 1. Zeus önkasztrációt színlel és ezzel engeszteli meg Demetert a rajta elkövetett erőszakért (Protr. 2, 15, 1 skk.). 2. Zeus vétkezik Demetertől született leánya, Pherephatte ellen is, aki bikaalakú gyermeket hoz világra (Protr. 2, 16, 1 skk.). 3. Pherephatte virággyűjtése és elraboltatása (Protr. 2, 17, 1) és 4. Demeter bolyongása ; a leánya elrablása miatt búsuló istenasszony Eleusis határában egy kútra ül le pihenni. Az eleusis-beli Baubo vendégül hívja, kykeonnal kínálja. De a bánatos Demeter feléje sem nyúl az eléje tartott serlegnek. Végre is Baubo önnön ruhája fölemelésével nevelteti meg az istennőt, aki most már — jókedvre derülvén — elfogadja az italt (Protr. 2, 20, 1, skk.—21, 1, sk.).

Kultusz-symbolumok : a *κίστη* és a *κάλαθος* (Protr. 2, 21, 2); a *κίστη* tartalma : *σησαμαί, πυραμίδες, τολύπαι, πόπανα πολυόμφαλα, χόνδροι ἁλῶν, δράκων* (δερμιον Διονύσου Βασσάρων), *ζοιαί, κριάει, νάρθηκες, κιττοί, φθοῖς, μήκωνες*<sup>1</sup> (Protr. 2, 22, 4.).

Clemens közöl két *mysterium*-formulát (*mystes*-jelszó) is, amelyeknek homályos tartalma, ügylátszik, a demeteri beavató szertartás egyes mozzanataira céloz. Az egyik így hangzik : *Ἐκ τυμπάνων ἔφαγον· ἐκ κυμβάλων ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδην* (Protr. 2, 15, 3.)<sup>2</sup>. A másik : *Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθων εἰς κίστην* (Protr. 2, 21, 2.). A *κίστη* tartalmáról már előbb szoltunk. E formulához Clemens megjegyzi : *Κᾶστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων* (Protr. i. h.).

Az eleusisi Demeter *mysterium*aiban jelentős szerepe van a drámává alakított *logos*-nak. «Deo és Pherephatte — mondja Clemens — *mysticus* dráma (*δρᾶμα... μυστικόν*, Protr. 2, 12, 2) személyeivé lettek.» E dráma tárgya : Pherephatte elrablása, Deo bolyongása, mindkettőjük fájdalma, kesergése (*πλάνη, ἄρπαγῇ καὶ τὸ πένθος αὐταῖν*, Protr. i. h.). A dráma színészei asszonyokból toborzódnak : *αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἐφορτᾶζουσι... πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης ἐκτραγωδοῦσαι ἄρπαγὴν* (Protr. 2, 17, 1.). Demeter ünnepei közül Clemens a Thesmophoriát említi; erre az ünnepre jellemző a malacáldozat; ezen az ünnepen meg a Skiophoriá-kon adják elő Pherephatte elrablását (Protr. 2, 17, 1.). Tudomása van Clemensnek arról is, hogy Demeter kultuszában a kis-

<sup>1</sup> *σησαμαί* termékenység-kifejező növény; *πυραμίδες* κτλ. kalácsfajták; *δράκων* phallus; *κριάει* az új hajtás hegye; *φθοῖς* kalács; Walterscheid, i. m. 9. l., 46. l. sk.

<sup>2</sup> A *tympanon* és a *kymbalon*, továbbá a *κέρνος* (élelmiszeres kosár) Kybele *mysterium*aiból került Demeter kultuszába; a *tympanon* és a *kymbalon* itt jelenthet *tympanon*- azaz *kymbalon*-alakú kalácsot is. A *παστός* menyasszonyi ruha (szoba?); Walterscheid, i. m., 32. l. skk.



mysteria megelőzi a «nagy»-okba való beavattatást (τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μνηθέντες μυστηρίων, Strom. 4, 1, 3, 1); a kis-mysteriumok bevezetői a καθαρμοί (Strom. 7, 4, 27, 6), másképp: καθάρσιναι (Strom. 5, 11, 70, 7), jellemző rájuk a διδασκαλία (Strom. u. o. 71, 1); viszont a nagy-mysteriumok főjellemzője a «látás»: ἐποπτεύειν καὶ περινοεῖν (Strom. i. h.). — Tudja azt is, hogy ez a «látás» csak bizonyos «választottaknak» jut osztályrészéül («ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι», Strom. 5, 3, 17, 4.; Clem. itt Platont idézi: Phaed. p. 69, C.). A «látottakat és a hallottakat» a mysesnek nem szabad kibeszélnie. (Alkibiades silentium-szegése: Protr. 2, 12, 1; Euripides esete: Strom. 2, 14, 60, 3.) — Ismeri az eleusisi mysteriumokban szereplő két legfelsőbb «papi»-méltóságot: a ἱεροφάντης-t és a δαδοῦχος-t (Protr. 12, 119, 2.). Nem kerülték el figyelmét az egyes mysteriumok étkezésbeli tilalmai sem; említi pl., hogy a Korybantes-mysteriumok beavatottjának nem szabad asztalra tennie a ὀλόριζον σέλιον-t (Protr. 2, 19, 2), mert az a megölt Korybas véréből sarjadt; a σέλιον megfelelője Dionysos mysteriumaiban az isten véréből fakadt ῥοιά (Protr. u. o. 3.): ennek megevése is tiltva van; amint a zsidóknak nem volt szabad a «tisztátalan» állatok húásával táplálkozniok, úgy a mysteriumok is tiltják a kövér állathús evését, mert ez elnehezíti és istenlátásra alkalmatlanná teszi az embert (Strom. 2, 20, 105 sk.).

Teljesség kedvéért ideiktatjuk azokat a helyeket, amelyeken Clemens — mellesleg odavetett megjegyzések formájában — Isisről, Kybeléről és Attisről nyilatkozik.<sup>1</sup>

Isis, ἡ θεὰ τριτάτω (Protr. 4, 50, 3), Prometheus leánya (Strom. 1, 21, 106, 1); egyesek szerint Ióval azonos διὰ τὸ ἔχειν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς γῆς πλανομένην (Strom. i. h.); mások Demeterrel azonosítják (Strom. u. o. 3). Szentélye a benne folyó istentelenség miatt le fog dőlni, Sibylla jóslata szerint (Protr. 4, 50, 3).

Kybelét, az istenek anyját (μήτηρ τῶν θεῶν), kinek kultusza Dardanostól ered (Protr. 2, 13, 3), a phrygek tisztelik (Protr. 2, 15, 1); Kyzikosban is van szentélye: innét akarja a skytha király (Anacharsis?) egyik alattvalója bevinni a kultuszt Skythiába, de a király lenyilaztatja a kultusz-honosítót, τύμπανόν τε ἐπικτυποῦντα καὶ κύβαλον ἐκρηχούντα, mint elpuhult, férfiatlan embert, ὥς ἀνανδρον... καὶ τῆς θηλείας... διδάσκαλον νόσον (Protr. 2, 24, 1). A Kybele-mysterium logosát, amelyet

<sup>1</sup> Az itt következő híradásokat Walterscheid disszertációja nem tartalmazza; Stählin, Clem.-kiad., IV. 1. Leipzig, 1934. (Eigennamenregister) alapján magam állítottam össze.



átvettek Demeter mystesei is, Clemens Demeterről szólóban mondja el. (L. előbb a Demeter-logosok közt!)<sup>1</sup>

*Attist* szintén a phrygek tisztelik (Protr. 2, 15, 1). Dionysos-szal azonos: τὸν Διόνυσόν τινας ἄτιν προσαγορεύεσθαι θέλουσιν, αἰδοίων ἐστερημένον. (Protr. 2, 19, 4.) A széttépett Dionysos αἰδοίων-ját a Korybantes vitték Etruriába. (L. előbb: Korybantes!)

## B) A mysteriumok «belseje».

A Protrepticus 2. fejezetének — amint láttuk — csak a mysteriumok külsejéről van mondanivalója. A «belső»-ről azonban hallgat. Nem mutatja be a maga valóságában azt a lelket, amelyből a mysterium-vallások megszülettek; nem nyilatkozik azokról az örök-mély emberi vágyakról, amelyek a mysteriumokban kerestek kielégülést. Sőt még magáról az egyes mysteriumok külsejéről sem rajzol teljes képet. Isisről, Kybeléről, Themisről alig tud valamit; de Demeter és Dionysos mysteriumainak képét is csak sebtiben odavetett vonásokkal festi meg.

Mi ennek az oka? Nem okvetlenül az, hogy Clemens még a Demeter- és a Dionysos-mysteriumokat sem ismerte közvetlenül, tehát hogy nem volt e mysteriumok beavatottja. A főokot másutt kell keresnünk: Clemens térítő magatartásában. Az ő célja — a görögségnek elfordítása az életmegrontó, bűnbe-halálba húzó mysteriumoktól. Ezért közöl a mysteriumokból csak olyan mozzanatokot, amelyek alkalmasak azok tekintélyének aláásására.<sup>2</sup> Meg akarja mutatni a mysteseknek, mily nevetnivalóan értelmetlenek és mily útálatraméltóan fajtalanok szentnek hitt jelképeik, mythosaik és szertartásaik.<sup>3</sup>

Ez az egyoldalúságra vivő célzatosság lehet az oka annak is, hogy Clemens nem beszél a mysteriumok belsejéről (föltéve, hogy eljutott a mysteriumok gyökeres és tudatos megértéséig).<sup>4</sup> Hiszen a mysteriumok mozgó lelke — az őszinte istenkeresés s az Atyához (Anyához) visszatérésnek vágya — nem eshet semminemű kifogás alá; következőleg nem szolgálhatta Clemens polemikus célját.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> V. ö. Walterscheid, i. m. 28. l. skk. — Walterscheid e helyen (30. l.) Arnobiust idézi (V. 20.), aki szintén tud Jupiternek Cereshez való szerelméről.

<sup>2</sup> V. ö. Walterscheid, i. m. 76. l. — Bratke: i. m., Theol. Stud. u. Krit., 1887. 651. l. <sup>3</sup> τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως... οὐδ' ὅτι κινήσει γέλωτα (Protr. 2, 15, 3).

<sup>4</sup> Érdekes, hogy Clemens a gör. filozófiában észrevette az igazságmagvakat és hangsúlyozta égből-eredetüket — avégből, hogy ezzel is könnyítse a kereszténységbe jövők útját: viszont a mysteriumokban egyetlen oly pontot sem talál, amelyre rátámaszthatná a kereszténység felé vezető híd egyik pillérét.

<sup>5</sup> Így gondolja Hopfner már idézett cikkében, RE. XVI. 2. s. v. Mysterien, sőt ő előtte már: Bratke, i. m., i. h.



Clemens nem szól a mysteriumok igazi lelkéről, bár megpróbálkozik a mysteriumok «honnan és miért?»-jének megértésével. Ám e cél elérésére nem belülről, nem a mystes-lélekből indul ki, hanem kívülről közeledik a mysteriumok felé. Fölveti ugyan önmagában ezt a két kérdést: honnan a mysteriumok? és mi a célja a mysteriumok szimbolikájának és liturgiájának? — de megelégszik a felületen mozgó megoldással. A mysteriumok eredetének kérdését megoldottnak véli alapítóik felsorolásával.<sup>1</sup> Ezek az alapítók — ahogyan Clemens szólásmódjából kivehető — valamennyien a Sátán eszközei voltak, mégpedig hathatós eszközei az emberi nem téves útra vezetésében. Ebből aztán mindjárt nyilvánvaló Clemens számára a mysteriumok célja is: a mysterium-alapítókat *ἀρχεκακούς... μύθων ἀθέων καὶ δεισιδαιμονίας πατέρας*-nak nevezi, akik az emberiség megrontására alapították meg a különféle kultuszokat, *σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς... τῷ βίῳ τὰ μυστήρια* (Protr. 2, 13, 5). Ezért száll reájuk Clemens átka: *ὅλοιτο οὖν ὁ τῆσδε ἄρξας τῆς ἀπάτης ἀνθρώποις, εἴτε Δάρδανος, ... εἴτε Ἡετίων... κτλ.* (Protr. 2, 13, 3).

A mondottak ellenére Clemens mégis csak kezünkbe adja a mysteriumok belsejének kulcsát, mégpedig főleg a Protr. 12, 118 skk. és a Paed. 1, 6, 26, 1 sk. alatt. E helyeken ugyanis a kereszténységet mint «mysteriumvallást» a mysteriumok szókincse segítségével jellemzi.<sup>2</sup> Jellegzetesebb szók és kifejezések az említett helyeken: *λουτρόν, φώτισμα* (Paed. 1, 6, 26, 1 sk.), *ὃ φωτὸς ἀκηράτων!* (Protr. 12, 120, 1), *κατοπτερεῖν τὸν θεόν* (Protr. u. o. 118, 4), *πατέρα... ἀπολαβεῖν* (Protr. u. o. 119, 2), *ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ* (Protr. u. o. 122, 4), *ἀθανασία* (Protr. u. o. 120, 3), *ἀπαθανατιζόμεθα* (Paed. i. h.).

Ezeknek a szólásoknak mindegyike — még így is, a szövegösszefüggésből kiszakítva — a mystes-lelket vetíti elénk; azt, amelynek alapvető vágya: a sötétségtől, a szennytől megszabadulás, az istennek már földi szemmel lehető meglátása, az isten átkarolása, a hozzá-idomulás, az örökkétartó élet a boldogság napsütötte mezőin. Ezekben a terminus

<sup>1</sup> Dardanos (Kybele-myst.), Eetion (samothrakei myst.), Midas (Dionysos-kultuszt tanul Odrysostól), Kinyras (ez ágyasának tiszteletére alapítja az Aphrodite-mysteriumokat), Melampus (Egyiptomból hozza a Deo-kultuszt): Protr. 2, 13, 3 skk. — Idesorolható még a két Korybas (Dionysost viszik Etruriába, Protr. 2, 19, 1 skk.) és Orpheus, a mysteriumok *ποιητής*-e (Protr. 2, 17, 2).

<sup>2</sup> Ennek a szókincsnek behatőbb tárgyalására a III. részben még visszatérünk. — Érdemes megjegyezni, hogy a mysteriumok egyik-másik gondolata hatott Platonra és az utána következő filozófiára. A gondolatnak szavakba, műkifejezésekbe öltöztetése sok esetben az ő művük. Műveikből szívárog ki a mysteriumok terminológiája a hellenisztikuskori köznyelvbe és válik közkinccsé.



technicusokban benne zúg az anyagi világ éjszakájában ülő hellenisztikus görög ember minden kínja és kívánsága : fényre, erkölcsi és értelmi tisztulásra, emberfölötti és múlást nem ismerő életre való mérhetetlen szomjúsága . . . Így történik meg azután, hogy Clemens e kifejezésekkel — akaratlanul is — rést üt a mysteriumszentélyek falán. Azért akaratlanul, mert ő vagy nem tudta, vagy nem is akarta tudni, hogy ezek a szavak a mysteriumok lelkének hordozói.

Clemensnek a mysterium-belső megismerésében követett módszere : gyümölcseről ismerni meg a fát. Ő a mysteriumok mythosaiból, szent tárgyaiból és cselekményeiből azt következtette, hogy «*primus motor*»-uk csak a szemfényvesztés, csalás, hazugság és fajtalanság lelke, a *ἐρησιτικὸν θῆλον* (Protr. 1, 3, 4) lehet. Ami pedig a mysteriumok kifejezéseit illeti, azt még csak ki tudta Clemens olvasni belőlük, hogy csaknem (vagy egészen) keresztényi a jelentésük, ha az «*istentelen*» mysteriumok légköréből kiemelve hallja valaki őket ; azt azonban már nem vette észre, hogy e szók a mystes égi vágyakkal telt lelkének talajából nőtt virágok. Nem tudja megkülönböztetni a voltaképeni gondolatot a megvalósulásától. A megvalósulás rossz voltából csak ennyit lett volna szabad következtetnie : «Az alapjában véve fölfelé mutató mysteriumgondolat az idő árába lépve elvesztette a helyes irányzódást» ; ő azonban — a polémia hevével — kijelenti, hogy a mysteriumok teljességgel a Sátán műhelyei.

## 2. A mysterium-vallás típusa.

A vallástípusok megrajzolásának alapföltétele az, hogy tisztán lássuk, mi a vallás általában. Egységes szempont szerint csak abban az esetben sorolhatjuk típusokba a történelem folyamán jelentkező különféle vallásokat, ha magát a vallást úgy határozzuk meg, hogy a meghatározás egyetemes-érvényű, vagyis bárminő vallásra alkalmazható legyen. Ilyen vallásmeghatározó kísérlet — másoknak sikertelen próbálkozása után<sup>1</sup> — a Schütz Antalé : «a vallás (. . . mint vallásosság) az embernek az a sajátos igénye és rátermettsége, melynek erejében a tapasztalati valóságnak abszolútumban, mint szent alapértékben keresi kiegészítését s benne találja meg a valóításnak is végső szentesítését és erőforrását». (Theologia, IV. évf., Bp., 1937, 4. sz. 295. l.) Az ő nyomában járva a vallást mi is vonatkozásnak (relatio) tekintjük : Religio est ordo

<sup>1</sup> R. Garrigou—Lagrange : De revelatione, 1925<sup>3</sup>, 55. l. — S. Weber : Apologetik, 1907. 110 l. — F. Hettinger : Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 1913.<sup>3</sup> 70. l. skk. (L. Theologia, IV. 1937. 4. sz. 289. l.) — Schütz meghatározásának alapja : Sz. Tamás Summa theol. 2 II 81, 1 c. (« . . . religio proprie importat ordinem ad Deum.»)



hominis ad Deum, vagyis: a vallás az embernek Istenhez való oda-rendeltsége. Ebben a relatióban a «terminus a quo» az ember, aki a tapasztalati valóságnak kiegészítését Abszolútumban keresi; a «terminus ad quem» pedig az Isten, másszóval az Abszolútum mint szent alapérték és a valószínűség végső szentesítése és erőforrása.

Az a viszony, amely e két terminus közt fönnáll, aszerint színeződik, hogy egyfelől az ember milyennek látja meg istenét, másfelől pedig, hogy maga az Isten hogyan mutatkozik meg az ember előtt.

Az ember — «föld és ég fia». Testének (lelke tudatalatti ösztönvilágának) vágyai az «élvvel kínáló» látható világ felé húzzák; viszont lelkének gondolkodó-akará része az okság szárnyain «ad astra» akarja lendíteni. Ennek a két összetevőnek egyensúlyi helyzete — ha nem szabja is meg, de — erősen befolyásolja az isten-meglátás milyenségét. Így történik aztán, hogy az ember, istenkeresés közben, a test és az értő-akará lélek egyensúlyának esetén egész önmagát odaadja Istennek, vagy pedig — ha valamelyik tényező túlságosan előtérbe kerül a többi rovására — csak embervoltának egy részével fordul az Isten felé, p. o. csak értelmével, csak az akaratával, csak ösztönével és i. t.

Maga az Isten megmutatkozhatik az ember előtt vagy közvetlenül, természetfölötti úton (kinyilatkoztatás), mint a zsidóságban és a kereszténységben; vagy pedig közvetve, természetes módon, amint Szent Pál mondja: «per ea, quae facta sunt» (Róm. 1, 20.). Bennünket most az utóbbi mód érdekel.

Az isteni gondolatokkal telített teremtet valókat szemlélő ember előtt az Isten megjelenhetik mint Teremtő, ha elméjével és értelmeszabályozta akaratával közeledik az Isten felé az ember; de a Teremtő helyett megjelenhetik egy elmosódott, felhős istenarc is, pl. az öntudatlan világlélek képében, ha az embert Isten felé kizárólag a vallási ösztön vezeti; és végül megjelenhetik Isten gyanánt maga a teremtet világ, ha az ember istenkeresésében a főirányadó az e világi életnek minél kellemesebb berendezése.

Összefoglalva a mondottakat: a vallásoknak típusokba sorozásához egyetlen eligazító szempont csak a relatiónak fölfogott vallás lehet, vagy pontosabban szólva: a vallásnak mint relatiónak a két relatio-terminustól függő színeződése. Éppen ezért a Clemenstől ismert mysteriumvallásnak mint típusnak megrajzolását úgy igyekszünk végbe vinni, hogy megvizsgáljuk először is a mysteriumvallások «terminus a quo»-ját, a *μυστηρίου* lelkialkatát; azután «terminus ad quem»-jét, a mysteriumokban megjelenő istenséget, és végül magát a relatiót, a mystes-



nek istenéhez való sajátos viszonyát, amely a mysteriumok mythosai-ban, jelképeiben és liturgiájában fejeződik ki.

A clemensi munkából kielemezhető mysterium-típus, látni fogjuk, javításra és kiegészítésre szoruló fogyatékságokat árul el; ennek ellenére a Clemens-adta kép mindenkor alapul és kiindulópontul szolgálhat mindazoknak, akik az abszolút igazság talaján állva kísérlik meg a hellénisztikus mysteriumvallásoknak a többi vallás sorába való pontos beillesztését.

#### A) *A mystes lelkialkata.*

Homo est animal religiosum : az embert éppen emberi természete, értelmes és akaró mivolta a teljes értést adó és a legfőbb jót jelentő Létező felé hajtja.<sup>1</sup> E dologban eszményi állapotról csak akkor beszélhetünk, ha az *egész* ember tör az Isten felé : értelme is, akarata is (mind az ész-irányította akarat, mind pedig az ösztönös, az ú. n. vallási ösztön), sőt még a teste is mint a benső meggyőződést és élményt kifelé kifejező faktor. Az «egész ember»-séghez hozzátartozik a társaslény-mivolt is : az ember, a *ζῶον πολιτικόν*, az istentiszteletben közösségre lép az azonos vallási magatartásúakkal.

A vallásos ember ideája, mihelyt a megvalósulás síkjába lép, különböző változásokon esik át és vallásosságbeli típusokká módosul — a szerint, hogy az istenkereső egyes emberek testi-lelki alkatában melyik tényező az uralkodó. Így vannak értelmi-, akarati-, ösztönös-vallásosságú típusok. (A vallásosság-típusok más szempontból : a befelé forduló ember — szemlélődő-vallásosságú, a kifelé forduló — tevékeny-vallásosságú ; a lélekderű tekintetében más az optimista és más a pesszimista). A vallásosság típusai egy-egy mozzanat túltengése esetén *torzulatokká* fajulhatnak (Bővebben l. Schütz A. : Dogm. I. 7. l.).

A mi problémánk már most az, hogy Clemens híradásai alapján melyik vallásosság-típusba, vagy inkább torzulatba kell sorolnunk a mystest. A Protr. 12, 118, 4 skk. tartalmazta szókincs, amelyet röviden érintettünk a mysteriumok belsejére vonatkozó clemensi anyag ismertetésében, napnál világosabban rávilágít a mystes-lélek mélységes vágyaira. A mysteriumok szavai és szólásai égi titkok megismeréséről (*τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων*, Protr. 12, 118, 4), világos-

<sup>1</sup> A Protr. 12, 118, 4. — 24, 1. alapján. — Egyéb források : W. F. Otto : Der Geist der Antike, 92—126. l. — Schütz A. : Örökkévalóság, 13. l. sk. ; u. a. : Dogm., I. 5. l. skk., 22. l. sk., II. 39. l. skk. — O. Casel : Die Lit. als Mysterienfeier, 1—41. l. — Th. Hopfner, l. cikke, RE. XVI. 2. s. v. Mysterien. — Wide-Nilsson : i. m., 36—49. l. — Bratke : i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1887., 682. l. sk.



ságról és szellemi Napról (*ὁ φωτὸς ἀκηράτου*, Protr. 12, 120, 1; *Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου*, Protr. 12, 119, 3), istenismerésről (*γνώσις τοῦ θεοῦ*, Protr. 12, 120, 3), istenlátásról (*κατοπτρεύσεις τὸν θεόν*, Protr. 12, 118, 4), Istenhez hasonlóságról (*ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ*, Protr. 12, 122, 4), Istenhez jutásról (*πατέρα ποθοῦντες ἀπολαβεῖν*, Protr. 12, 119, 2.; *πρὸς τὸν θεὸν ἀναβαίνετε*, Protr. 12, 120, 5), halhatatlanságról (*θάνατος οἰχίσεται*, Protr. 12, 119, 3; *ἀθανασίαν καρπώσασθαι*, Protr. 12, 120, 3) beszélnek. E vágyak mindegyike megvan a keresztényben is. Csak-hogy — folytathatjuk Clemensszel — a keresztény emberben ezek a vágyak az igazságkutató értelem; az igaz Istenre figyelő józanság erejével párosulnak, a pogány mystesben viszont a szemhályogositó, elmeföldülő, vad táncra, nemiségre esigázó ösztön hatására kárhozatos célpont felé irányulnak. Ezért ad Clemens a mystesnek ilyen epithetonokat: *βακχεύων... ἀγνοία μεθῶν ἀκράτῳ... παραινῶν... παρανοῶν* (Protr. 12, 118, 5), *παραπλήξ* (Protr. u. o. 119, 1); ezért mondja a beavatottakról: *ὀργιάζουσι βάκχοι... ἱερομανίαν ἄγοντες* (Protr. 2, 12, 2), *ἀγνούουσι τὸν θεόν... τοὺς οὐκ ὄντας* (sc. *θεοὺς*) *ὡς ὄντας νομίζοντες* (Protr. 2, 23, 1).

A clemensi mystes-jellemzésből a mysteriumok beavatottjának ez a két vonása domborodik elénk: az emmanuelvág (együtt lenni és eggyé lenni az istenséggel) és a «szent örület», vagy a kettőt egybefoglalva: az örületkeltő, az örületté fokozódó emmanuelvág.

A «velünk az Isten» vágya a vallástörténelem és az összehasonlító vallási néprajz tanúsága szerint minden kor minden emberére jellemző volt és jellemző; úgy látszik, az ember-ség velejárója. Jogosnak tűnik föl tehát ama föltevésünk, hogy valami módon, talán homályosult, de *megvolt* az előgörögségben is (V. ö.: Schütz A.: Dogm. I. 2—34. l. és II. 461. l. sk.). Ez a vágy, amely végső elemzésben a «másik» világ felé irányítja az embert, nem halt meg, csak elaludt a klasszikus-kori szép e-világ bővülő hatására. A természeti ember kibontakozásának ezernyi lehetősége elfelejtette a göröggel a halált és az odaát következőket, vagy — hogy Clemens eszejárása szerint szóljunk — a Sátán csábítása az igaz Istentől a teremtett valók felé fordította a görögséget. A homerosi ember az alvó emmanuel-vág megmozdulását érezte önmagában, valahányszor az olymposiak halálnak-alá-nem-vetettsége vágódott eszébe: de bízott önmagában, izmaiban és szelleme leüdületében, hősként és erősként vállalta az élet- és halál-arcú valóság terhes ege alá helyezett emberi létet.

Ámde a klasszikus görög életforma egzisztálására kiszabott idő leteltével kihúny a szép világ aranylángolása és megroppan a klasszikus



görög erő, belefáradván az e-világiság és az önerejére támaszkodás vállalásába. A világ új arcot ölt: az anyagi és erkölcsi nyomorúság tanyájává lesz. Az a hellénisztikus görög, akiben már nincs annyi magabizás, hogy filozófusainak vezetésével megmeréselné kísérelni a széthullott Kozmosz darabjainak összeillesztését és újra fénnnyel átítatását, fázik és bőrzong a sötét világban. E sötét, éjszakai hangulat közepett az élet és halál nagy kérdései még kísértetiesebben, még élesebb karmokkal tépnek bele a lelkekbe. Csakhogy a gyengékben az akaratereővel együtt megcsappant az értelem igazságkutató ereje is: a gyengék közül már senki sem meri az elme vezetésére bízni magát; senki sem bátor már annyira, hogy gondolkozóan, «józanul» szembeálljon a — valósággal.

A meggyengült lélek — a myses-lélek — Isten felé vezetője a vallási ösztön, másképen: az emmanuel-vágy, amely most, mint valami sokáig-pihent vulkánnak látvája, mindent elsodró erővel tör elő. Ez az ösztön harsogja a myses tudatába azt, hogy a sötét és múltékonny e-földi valóságok mögött a világosság és az örökkévalóság országa rejlik. A sötétségben és a halál árnyékában didergő myses a halhatatlanság és a ki nem alvó fény nagy látomásának hatására egész valóját átjáró, felrázó, felszító szent lázzal telik meg, valami isteni, titkos örülettel, *ἱερομανία*-val (Protr. 2, 12, 2.). Az élet- és világosságadó istenségtől való megragadottságában elfordul a sívár e-világi valóságtól, sőt nemcsak a nyomorúságos világébörtön falát akarja kidönteni, hanem át akarja lépni a klasszikus-kori görög emberlét határait is, Istent akarja látni, hasonló akar lenni hozzá, egyesülni akar vele, s mi több: *istenné* akar válni maga is.

Clemens, a gnosticus, a *σωφροσύνη* embere sajnálkozva nézi (*ἐγὼ δ' <ἄν> αὐτὸν οἰκτεῖραιμι*, Protr. 12, 118, 5) a hieromania esztelenjeinek hegyreroanasát, orgiáit, istenidéző drámáit. Annál inkább, mert hieromaniájukban — ahelyett, hogy valóban megvilágosodtak volna és Isten gyermekeivé, isteniekké, a halál-nem-ismerő élet örököseivé váltak volna: a Sátán gyalázatos rabságába kerültek.<sup>1</sup> Most környezi csak őket igazi sötétség, most leselkedik rájuk igazában a Halál.<sup>2</sup> Azért kiáltja Clemens a myses fülébe: Vesd el magadtól, eszeveszett, a thysrus-botot, hajítsd el a babérkoszorút! Térj eszedre (*σωφρόνησον*)! Jöjj, megmutatom neked az igazi világosságot, a valódi életet, az égből szállt *Λόγος*-t és e *Λόγος* mysteriumait! (Protr. 12, 119, 1 sk.).

<sup>1</sup> A görögök: *οἱ ἐν σκότει κωλυόμενοι* (Protr. 1, 2, 3); elvesztették szabadságukat (Protr. 1, 3, 1); jelen állapotuk: *δουλεία ἢ πικρὰ τῶν τυραννούντων δαιμόνων* (Protr. 1, 3, 2).

<sup>2</sup> Az örök halál Herakleitos-megjósolta nagy büntetései várnak a mystesekre: «*νυκτιπόλοις, μάγοις, βάχχοις, λήναις, μύσταις*» (Protr. 2, 22, 2).



B) *A mýstes-ek istene.*<sup>1</sup>

A Sátán hatása alatt álló mýstes — mondja Clemens — természetesen nem talált el az egyedül igaz Istenhez, hanem álistenektől várja reményeinek teljesítését. Kik ezek az istenek? Idevágólag Clemensnek nincsen egészen egyöntetű véleménye. Csak abban az egyben biztos, hogy a mysteriumok isteneinek semmi közük az igaz Istenhez.

A Protr. 2. fejezetének egyik helye (Protr. 2, 23, 1) nem tartja őket többnek pusztá neveknél: *μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας, μόνον δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας*. Ugyane fejezetnek egy másik helyén azt olvassuk, hogy a mysteriumok istenségei csak képzeletbeli létezők: életük nem a valóságban, hanem csak a mythosok légben-úszó világában folyik le: *τὰ μὲν δὴ πλείστα μεμύθηται καὶ πέπλασται περὶ θεῶν ὑμῖν* (Protr. 2, 27, 4.). E mythosok szerzői a mysteriumalapítók (Protr. 2, 13, 5). Ismét más helyen Clemens már elismeri ezeknek az isteneknek valóságát, de — Euhemeros nyomán — embereknek gondolja őket: *τὰ δὲ [καὶ] ὅσα γεγενῆσθαι ἐπέληπται, ταῦτα δὲ περὶ ἀνθρώπων . . . ἀναγράφεται* (Protr. 2, 27, 4).<sup>2</sup>

Bármik is a mysterium-istenek: olyan tulajdonságaik vannak (főleg a fajtalanság), amelyek egyszersmindenkorra az Isten ellenlábásának szférájába utalják őket. Mert — érvel Clemens — ha csak «nevek» ezek az istenek, már elnevezéseik is fajtalan (tehát sátáni) voltukról tesznek tanúságot. Aphrodite epithetonjai: *φιλομηδής* (a homerosi *φιλομειδής* helyett!), azaz: *ἡ φιλοῦσα τὰ μὴδέα*, veretri amator (Protr. 2, 14, 2); továbbá: *ἐταῖρα, καλλίπυγος, καλλίγλοντος* (Protr. 2, 39, 2), *πάνδημος* (Strom. 3, 4, 27, 1); Dionysosnak, az *ἔφορος αἰσχῶν*-nak, mellékneve: *χοιροφάλας* (qui naturam muliebrem contrectat, Protr. 2, 39, 3). Sabazios epithetonja *διὰ κόλπον θεός* (Protr. 2, 16, 2).

Ha a képzelet világában élő árnyékvalóságok az istenek, akkor is «szégyenletes» mesék szereplőiként mutatkoznak. Dionysos *ἀφοσιούμενος*

<sup>1</sup> Forrás: Clemensnek a mysteriumok istenségeiről való híradásai; 1. előbb, a mysteriumok ismertetésében! — Egyéb forrásaim: W. F. Otto: Dionysos, 9—46. l. — U. a.: Die Götter Griechenlands, 17—49. és 330. l. skk. — O. Casel, i. m. 135—157.; u. a.: Das christl. Kultmyst., 94—104. l. — Th. Hopner, i. cikke, RE. XVI. 2. s. v. Mysterien. — E. Rohde, i. m. 104—125. l.

<sup>2</sup> Clemens ilyen példákkal bizonyítja azt, hogy a mysteriumok istenei emberek voltak: Aphrodite eredetileg a cyprusi Kinyras ágyasa; Kinyras tette istenné: *φιλοτιμούμενος θειάσαι πόρνην πόλιτιδα* (Protr. 2, 13, 4). — A megölt Korybas is, éppen azért, mert megölhető volt, csak embernek tekinthető (Protr. 2, 19, 1 sk.). — Dionysos — az embergyermeket — szétszédtek a Titánok (Protr. 2, 17, 2). — Demeter is mint ember szenvedett leányával együtt (Protr. 2, 20, 1 sk.). — L. még Protr. 2, 32, 1 skk.



τῷ ἐραστῇ . . . ἐπὶ τὸ μνημεῖον (sc. τοῦ Προσέμνον, l. a Dionysos-mysteriumok ismertetésében!) ὁρμᾷ καὶ πασχετιᾷ (Protr. 2, 34, 3 skk.). Demeteren Zeus erőszakot követ el (Protr. 2, 15, 1 skk.); az isten-asszony gyönyörűségét leli Baubo szemérmetlenkedésében (Protr. 2, 20, 1 skk.).

És végül ha emberek voltak a mysteriumok istenei, akkor meg éppen nem mentesek a testi szenvedélyektől. A mythosok Clemens szerint περι ἀνθρώπων αἰσχροῶν καὶ ἀσελγῶς βεβιωκότων beszélnek (Protr. 2, 27, 4).<sup>1</sup>

Valóságoknak érezte-e Clemens a mysteriumok istenségeit? Azt kell gondolnunk, hogy valóságoknak, mégpedig nagyon veszedelmeseknek. Igaz, egyszer pusztá «nevek»-nek, máskor meg «mythosok»-nak mondja őket: ennek ellenére, ha többet nem is, emberi létezettséget engedélyez nekik. Emberek voltak ők (csak a kegyelet emelte őket istenekké), átkozott emberek . . . Azért átkozottak, mert mögöttük és az egész mysticus machinatio mögött valami erős és az Istennel is szembeszállni merész létező rejlik, a ἐρησιζόν θηρίον.

Mik voltak a mysteriumok istenei? Valóban nevek-e csupán, vagy ennél valamivel többek: a mystes képzeletének alkotásai? Van-e közülük a keresztények Abszolútumához, vagy csak a tenyésző föld megszemélyesítései? Ezzel a nem éppen könnyű kérdéskörrel nekünk magunknak is szembe kell néznünk, természetesen olyanképp, hogy miközben félszeműnk szorosan rátapad Clemens isten-megrajzolásaira, azalatt a másik félszemünk a mysteriumok isteneinek — a clemensi rajzok mögött rejlő — igazi arcába iparkodik beletekinteni.

Azt már mondottuk, hogy Clemens ezeket az isteneket valóságoknak érezte, mégpedig olyanoknak, amelyeknek ható- és toborzóerejük van, amelyekkel tehát a keresztény hithirdetőnek meg kell küzdenie, mert különben az egész emberiséget magukhoz bővölik, elfelejtetvén vele az igazi Egyet, τὸν μόνον ὄντως θεόν. Érti Clemens, hogy merőben «nevek» vagy kósza képzeletszülemények aligha mozgathatnák meg ily mértékben az istenkereső tömeget: elismeri hát, hogy valóságok ezek az istenek, csakhogy — szerinte — nem az Egy-Istenben gyökérzik létük, hanem a Sátánban. Clemens ez állítása mosolyra ingerelheti a kereszténységen kívülállót; mi azonban, belülállók, megbecsüljük ezt a clemensi gondolatot is. Nem vetjük el, legfeljebb módosítjuk. Azt, hogy a mystes istent keres, maga Clemens sem vonja kétségbe, hiszen az ő célja éppen ennek a keresésnek helyes irányba tere-

<sup>1</sup> Ilyen mythosokból valóságos gyűjteményt közöl Clemens a Protr. 2. fejezetében, a mysteriumvallások leleplezését tartalmazó részek (12, 1—24, 1) után.



lése. A mystes vágyai nem a Rabbilincsbe-verő, hanem a Szabadító felé, nem a Sötétség s a Halál, hanem a Világosság és az Élet felé ragadják. A mystes is, miként a keresztény, voltaképen a *μόνος ὄντως θεός* felé tárja karját. Hogy mégsem talál el hozzá, hanem megáll az isten-torzulatoknál, az részben a hieromaniás mystes-lelkialkatból magyarázható (a beavatottak szemére «fátyolt» von a hieromania láza: e fátyolon át néz az Abszolútum felé), részben pedig a világnak (ea, quae facta sunt) a mystes felé forduló arculatából. Az utóbbiról a következőkben szólnunk.

A mysterium-isteneknek másik vonása, amint Clemens szavaiból kivehető, az *egymáshoz való föltűnő hasonlóság*, egyiknek a másikkal fölcserélhetősége. (Demeter hasonlít Themishez: a *μόριον γυναικείον* lényegkifejező symboluma mindkettejüknek, Protr. 2, 21, 2 skk., u. o. 22, 5; Demeter hasonlít Isishöz: bánatos bolyongásánál fogva, Protr. 2, 20, 1 skk., Strom. 1, 21, 106, 3; Demeter hasonlít Cybeléhez: Cybele-logos és -formula a Dem.-mysteriumokban, Protr. 2, 15, 1 skk.; Dionysos hasonlít Sabazioshoz: mindkettejük jelképe a kígyó, Protr. 2, 12, 2, u. o. 16, 2, u. o. 22, 4; a megölt és lefejezett Korybas emlékeztet a széttépett Dionysosra, Protr. 2, 17, 2, u. o. 19, 2 skk.; a Korybantes mint Dionysos-kultuszterjesztők: Protr. 2, 18, 1; Dionysos emlékeztet Attisra, Protr. 2, 19, 4; Demeter kistáiban dionysosi symbola: *δράκων, ζοιαί, κρόαι, βάθης κτλ.*, Protr. 2, 22, 4). E hasonlóság alapja a mysteriumok isteneinek földszerűsége: nemi egyesületekről szóló logosaik, unio mysticát célzó szertartásaik, szexuális jellegű vagy legalábbis földizű jelképes tárgyaik és maguknak az isteneknek asszonyi vagy asszonyias mivolta — mind arra utalnak, hogy ezeket az isteneket titkos szálak kötik össze az élet nagy szülőjével, a földanyával.

A mystes istenei *földszerűségükben* a görög ősvallás (a Homeros előtti vallás) chthonicus istenségeinek folytatásai, másképen — *sit venia verbo* — újabb, szellemibb «kiadásai».<sup>1</sup> Clemens nem kapcsolja össze őket a földdel, mintha jelezni akarná azt, amit éppen most szeretnénk megállapítani, hogy t. i. a mysteriumok istenei már nincsenek annyira hozzánőve a földhöz, mint Gaia asszony és leányai. Azok földi jókkal, kenyérrel, barommal, egészséggel, békével áldották meg törvényeik (a természeti jog alaptörvényei!) tiszteletbentartóit: a mysterium istenei a halál után következő más életre tartogatják áldásaikat. Az ősi istenek a törvényszegő ellen irányuló, könyörtelen, véres bosszúállásukkal igazán «földhözragadt», elemek közé bilincselts rabszol-

<sup>1</sup> A chthonicus istenvilág elképzelésében irányadónk: W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 17—49. l.



gát neveltek a görögségből: a mysteriumok istenei éppen az elemek karma közül szabadítják ki a beavatottak lelkét. Az ősi istenek a földi élet, a születés meg a halál urai voltak (belőlük sarjadt és beléjük tért vissza a tenyésző élet): a myses isteneit újfajta halál és újszerű élet uralja, a beavató szertartásban ugyanis meghal az elemek-rabszolgája ember és megszületik az isteni életre meghívott új ember — a myses. Az ősi istenvilág nehéz, sűrű és nyomasztó sötétjét Apollon fehér és tiszta fényének kellett szétoszlatnia: az olymposi isten-kar ragyogásának kihunyta után a mysteriumok istenei lettek világossággá, odaátra hívó, imbolygó fáklalánggá.

A mysteriumok istenei kiemelkednek a földből (ember-alakjuk az Olympos felé egyengeti útjukat), de nem szakadnak el tőle: lényegük a mysterium-szimbolika tanúsága szerint végiglen földszerű marad. Abban az alakjukban, amelyben az emmanuel-vágy-telítette myses látja őket, a keresztények Σωτήρ-jére emlékeztetnek, ám ugyanaz a myses — hieromaniájában — általuk és rajtuk keresztül nem tud eljutni a kereszténység Abszolútumáig.

A földszerűség vezet át bennünket a myses isteneinek harmadik fővonásához: a *közeliség*hez. Bármennyire «szentek és rettenetesentisztetletreméltók» ezek az istenek: mégis összehasonlíthatatlanul közelebb esnek az emberhez, mint az Olympos hideg magasságába vagy a hyperboreusok jeges messzeségébe húzódó homerosi istenalakok. Apollon ezt íratja szentélye homlokára: *γνώθι σαδόν*, ismerd meg ember önmagadat: ember vagy és nem vagy isten! Ezzel szemben a mysteriumok istenségei nem ismerik a halandók és a hallhatatlanok között tátongó szakadékot. Demeter, Dionysos és a többiek egészen közel jönnek a myseshez: valamiképen jelenvalókká lesznek a mysticus drámában, valamimódon benne vannak a szent jelképekben és ételekben, sőt mystice eggyé válnak a mystessel. Miért jönnek közel? Hogy fölemeljék a mystest oda, ahonnet maguk lehajoltak: a multhatatlanság aranyló, zengő-dalú országába. — Ezek az istenek nem állanak részvétlenül és tehetetlenül a szenvedés meg a halál áldozatai körül, hiszen szenvedtek maguk is,<sup>1</sup> továbbá mint eredetileg a tenyésző élet és halál urai, most a testi halál legyőzőivé és új élet, a másik világbeli tavasz fakasztóivá lesznek.

Rögzítsük meg gondolatmenetünk eredményét: A mysteriumok istensége nem azonos az Abszolútummal, hasonlóképp a földdel sem, de nem is tekinthető merőben a myses-lélek emmanuel-vágyának kivetí-

<sup>1</sup> *πλάνη τῆς Δήμητρος* (Protr. 2, 12, 2). — Dionysos: *παιδίον . . . ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον* (Protr. 2, 23, 1). — Korybasnak feje vétetett (Protr. 2, 19, 4) és i. t.



téseül. Mind a háromból van benne valami. Skolasztikus képlettel élve, a mystes istenei: entia rationis cum fundamento in re; vagyis úgy amint vannak: a mystesképzelet alkotásai, de odakünn valóságok felelnek meg nekik, nevezetesen a föld nagy realitásai, amelyekben a mystes szeme számára az Abszolútum tükröződik.

C) *A mystes vallásossága és ennek külső megnyilvánulásai.*

A mystes vallásosságáról Clemens külön nem beszél, annál részletesebben szól a mysteriumok liturgiájáról: szent tárgyairól és szertartásairól. Minthogy pedig ezek voltaképen a mystes-vallásosság kifelé való megnyilvánulásai: belőlük kell kihámozniunk azt a sajátos vonatkozást, amely a mystest istenéhez fűzi.<sup>1</sup> Ebben a munkában nagy segítségünkre lesz (a clemensi adatokon kívül) mindaz, amit a beavatottak lelkialkatáról és isteneiről mondtunk.

Clemens a mysteseket *ἄθεοι*-nak bélyegzi, két okból is: 1. Nem ismerik az igazi Istent, 2. álliteneiket kárhozatos módon tisztelik. *Ἀθέους δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἳ μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἡγνοήκασιν, παιδίον δὲ ἐπὶ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα ὡς ἀληθῶς ἐπ' αἰσχύνῃς ἀναισχύντως σέβουσιν* (Protr. 2, 23, 1).

A mysteriumok istenségeire vonatkozó clemensi véleményt már láttuk; fordítsuk most figyelmünket arra, hogyan nézi Clemens a mysteriumok szimbolikáját. Mint gnosticus, mindenben értelemmel-megragadható igazságot keres. Mivel pedig ilyet a valóságérzésből fakadó symbolumokban nem talál: haszontalanoknak (*ἄχρεῖα*), sőt nevetségkeltőknek tartja a mysteriumok deiknymenáit, logosait, rítusait, formuláit. *Καὶ εἰ μεμύησθε* (sc. *ἐπ' ἑμοῦ*) — mondja a mysteseknek — *ἐπιγέλᾶσθε μᾶλλον τοῖς μύθοις ὑμῶν τοῦτοις τοῖς τιμωμένοις* (Protr. 2, 14, 1). Továbbá: *τὰ σύμβολα τῆς μνήσεως... οἷδ' ὅτι κινήσει γέλωτα* (Protr. 2, 15, 3).<sup>2</sup> A Protr. 12, 119 skk.-ból úgy látszik, Clemens sejtette, hogy

<sup>1</sup> A mystes vallásossága nem azonos a Homeros-előtti görög emberével. Viszont a mysteriumszimbolika elemei visszanyúlnak a Homerost megelőző korbá, amikor az istenség epiphaniájának és tartózkodásának helye a föld volt és minden, ami földszerű. Mi most nem vizsgáljuk az egyes symbolumok eredetét. Megelégszünk annak megállapításával, hogy a mystes-vallásosság mint újfajta lélek megnyilatkozása — mint új lényeg — «fölszívta» és sajátos rendszerbe szedte az ősi vallásnak formai elemeit, azét, amellyel történelmi síkon a folytonosság köti össze és amelynek istensége rokona a mystes isteneinek.

<sup>2</sup> V. ö. még: *ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;* (Protr. 2, 15, 3), *τὰ ἀχρεῖα σύμβολα* (Protr. 2, 18, 1). — A Strom. 5, 4 skk. tanúsága szerint Clemensnek nem a symbolumok, hanem az allegória, a parabola, az aenigma iránt volt érzéke és vonzalma. Allegorikus értelmet találhatna e symbolumokban is (amint



a mysteriumok kultusz-tárgyai és -cselekményei valami kegyelemfélét akarnak közvetíteni, de nem ismeri el erre való hivatottságukat és képességüket (v. ö. Strom. 4, 22, 142, 3: ἴσθι μὴ λουτρῶ, ἀλλὰ νόφ καθαρός!). Az még csak hagyján — folytatja Clemens —, hogy a mystesek istentisztelő módja értelmetlen és nevetséges: nagyobb baj az, hogy szégyenletesen fajtalanjellegű is. Amikor csak alkalma kínálkozik, mindig rámutat a mysteriumok förtelmeire. Ἀγορεύω δὲ ἀναφανδὸν τὰ κεκρυμμένα, οὐκ αἰδούμενος λέγειν ἃ προσκυνεῖν οὐκ αἰσχύνεσθε (Protr. 2, 14, 1). Főleg Aphrodite és Demeter mysteriumaival kapcsolatban gúnyolja a szexuális mozzanatokat. Az Aphrodite-kultuszba való beavatottság: τέχνη μοιχική (Protr. 2, 14, 2); Demeter mysteriumainak főtárgya Zeus és Deo egyesülései, ἀφροδίσσιοι συμπλοκαί (Protr. 2, 15, 1): αἰσχύνης ἔμπλεως ἢ περὶ τὴν Διὸς μυθολογία (Protr. 2, 20, 1). Egyáltalán a mysteriumok a testiség ápolói: πείρα τῆς ἀκρασίας (Protr. 2, 22, 6).<sup>1</sup>

Ki a voltaképeni szerzője a mysteriumok nevetséges és szégyenletes kultuszának? Az Isten ellensége, feleli Clemens: Τὸ γὰρ ποτηρὸν καὶ ἐρηστικὸν θηρίον γοιτεῶν καταδουλοῦται καὶ αἰκίζεται εἰσέτι νῦν τοὺς ἀνθρώπους (Protr. 1, 7, 4). Az ő célja: az embernek Istentől elfordítása. Hogy e célt elérhesse, istenszobrokkal, rítusokkal, «szent» tárgyakkal kápráztatja el az emberek szemét. Ő a nagy szemfényvesztő; ő csalogat a mysteriumokba; ő vezeti félre a mystest hazug mythosokkal és bűvészsies fogásokkal. Innét van az, hogy a mysteriumszentélyek a hazugság és szemfényvesztés igazi tanyái: Τὰ ὄργια... ἀπάτης καὶ τερατείας ἔμπλεα (Protr. 2, 14, 1). Clemens éppen azért szól a mysteriumokról, hogy leleplezze csalásaikat: ἔντεχρον ἀπάτην (Protr. 2, 13, 4), τὴν γοιτείαν τὴν ἐγκεκρυμμένην αὐτοῖς (Protr. 2, 12, 1).

Clemens nem tudja helyeselni azt a módot, ahogyan a pogány beavatottak közelednek az Isten felé és ahogyan kifejezik a megtalált ál-istenek iránt érzett tiszteletüket. Az ő istenkeresésének útja: a γνώσις, az értelemnek fokozott tevékenysége, a Lélek-sugalmazta igazságokba való belemélyedés; istentisztelése pedig a meghódolás, az Isten vonásainak lehető asszimilálása, az Istenhez hasonlóná levés.<sup>2</sup> Mindez nem csupán a maga erejével, hanem a Πνεῦμα segítségével, aki a kereszténység mint «mysteriumvallás» nagy symbolumain, a kereszttség vizén

pl. a dionysosi orgia kigyójában az összülőket bűnbeejtő kigyóra ismer (Protr. 2, 12, 2), ám az allegorizálástól itt tartózkodik, nyilván e jelképeknek förtelmessége és «infirma elementa»-mivolta miatt.

<sup>1</sup> V. ö. még: αἰσχρὰ παθήματα (Protr. 2, 20, 1). — Orpheus: τῆς ἀναισχυντίας νοσταγῶγός (Protr. 2, 21, 1). — Ὡς τῆς ἐμφανοῦς ἀναισχυντίας! (Protr. 2, 22, 6.).

<sup>2</sup> V. ö. dolgozatunk I. r. 2. fejezetével ahol Clemens megtérését rajzoltuk.



és az aucharisztia kenyerén meg borán keresztül árad a lélekbe.<sup>1</sup> Ezzel szemben a myses az ösztön embere. Istenérve az istenség megérzése. Istentisztelése pedig a megérett istennek a kultusz-fölkinálta symbolumok segítségével történő átkarolása, vagy inkább csak átkarolni-akarása.

Clemens előadásából tisztán kivehető a myses vallásosságának legjellemzőbb vonása: az Isten utáni forró, beleolvadássá fokozódó vágyakozás. Ennek a vágnak kielégítője az Istent közel-hozó, boldog jelenvalósággá tevő, Vele-egyesítő, nagyrészt szexuálisjellegű szimbolika, nem pedig — mint Keleten — az önmagábarévülés. Vegyük alaposabban szemügyre ezt a különös szimbolikát. Induljunk ki előbb a myses-lélekből, azután a mysteriumok istenségéből.

A myses mint a hieromania megszállottja indul istene felé. Tehát nem az oknyomozó értelemmel akarja megragadni az Istent. Istenkereső szerve a vallási ösztön, amely ellenállhatatlanul vonzza az istenség felé. «Egyre közelebb Hozzá! Együtt lenni, eggyé válni Vele!» — ez a myses imája és vágya. Amint az értelem az igazságba fogódzik és abban nyugszik meg, úgy nyúl az emmanuel-vágy a múlthatatlan valóságot jelző és hordozó képek felé. A befelénéző, maga-magába-fordult keleti emberhez önnönképzetének csapongó képei beszélnek az Egyről; a kifelénéző görög — ha myses is — a külső világ, az egykori szép természet képeiben, tárgyaiban: a symbolumokban érzi meg istenét. A myses az istenével való *κοινωνία μυστική*-re vágyik. Számára ezt az eggyé-levést nem tudja biztosítani a köldöknéző magába-hullás. Számára csak az érzékelhető eggyélevésnek van értelme. Az ilyenszerű unio mystica legalkalmasabb és talán egyetlen megvalósítója a látható, hallható, tapintható dolgokon alapuló szimbolika.

A mysteriumok istensége első látásra «képzeleti lénynek», csak a myses-fantáziában élő valóságnak tetszik. Mélyebb megnézés után azonban kiderül, hogy ennek a képzeletbeli lénynek bizonyos fokú külső (a myses-lelken kívül is meglévő) létezése is van. Ennek a külső exisztálásnak *ἐποκειμενον*-ja egyfelől az Anya-Föld és egyáltalán a föld-szerű symbolumok összessége mint istenláltató tükör; másfelől pedig az Abszolútum: az ő vonásai színezik valószerűvé a «képzelt» istenség alakját; az ő szikla-léte ad a lenge képzeleti képnek bizonyos szilárd-

<sup>1</sup> Paed. 1, 6, 25, 1 és 26, 1. — Strom. 4, 22, 142, 1 skk. (a keresztségről). — Paed. 2, 2, 19, 4 és 2, 20, 1 (az eucharisziáról). Az utóbbi helyen Clemens így beszél: *ἢς (εὐχαριστίας) οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἀγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἀνθρώπου τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκινωνάντος μυστικῶς.*



ságot. Egyszóval : a myses istene — az Abszolútumnak a Föld-Anyában megpillantott képe. Ez az istenség mysticus módon jelen van mindabban, amit (anyaszerű mivoltának megfelelőleg) epifániája eszközül választ : régen a földben, most a föld-symbolumokban, kalácsokban, italokban és magában az istenség első emberében, a hierophantesban is. Ezeknek érintése, evése-ivása, átölelése, vagyis a velük-egyesülés valósítja — a myses hite szerint — az istenséggel való együtt-levést, eggyéválást.

Clemens ismeri a myses vágyát, de botránykő szemében az a mód, ahogyan a myses az istenéhez közeledik. Nem ellensége a symbolumoknak (ilyenek a kereszténységben is vannak, I. III. r. 1. fej.), de a nagyon is földszerű, testies, a «fajtalan» isteneknek megfelelő «fajtalan» jelképeket csak kárhoztatni tudja.

Az a tény, hogy a myses emmanuel-vágya ezen a földön nem közvetlen úton (önmagabamélyedéssel), hanem közvetett úton, a tárgyi-jellegű liturgia közvetítésével történik, a myses-vallásosság még szabatosabb megragadásához segít bennünket. O. Casel felfogása szerint (Das christl. Kultmyst., 97. l. sk., 101. l.) a mysteriumok vallásossága *közösségi*-jellegű. Prümm ellene van ennek a nézetnek (i. m., II. 306. l. sk.). Mi úgy látjuk, hogy mindaz, amit Clemens híradására támaszkodva eddig megállapítottunk, Casel véleményét erősíti.

A felületes szemlélő könnyen abba a meggyőződésbe ringathatja magát, hogy a klasszikuskori görögségnek egy kissé merev, hűvös, közösségi (családi, törzsi, állami) és a közösség földi jólétét célzó vallásosságával szemben a mysteriumok az egyéni vallásosság, a «magán-jámborság» melegágyai, hiszen bennük jelentkezik először a klasszikus világ levegő-jétől annyira idegen «Zwiesprache von Herzen zu Herzen» (W. F. Otto : Die Götter Griechenl., 3. l. ; v. ö. Apuleius imája : Metam. 11, 25, idézi O. Casel : Die Lit. als Mysterienfeier, 39. l.) és itt lépnek a közösség érdekeit szolgáló istentisztelet helyébe az egyén «üdvözülését» célzó szertartások (Prümm : i. m., i. h.). Alaposabb szemügyrevétel után azonban nyilvánvalóvá lesz, hogy a mysteriumok vallásossága elsősorban és lényegében közösségi természetű. Csakhogy a mystesek közössége másfajta, mint aminő a klasszikus görögségé volt. Az utóbbi a közös vérből nőtt ki : összekötő eleme a vérségi (családi, nemzetségi, törzsi, majd politikai) együvé-tartozás tudata ; célja pedig — amint az imént mondtuk — a közösség egyedeinek és összességének földi jóléte (O. Casel : i. m., 13. l. sk.). A mystesek közössége szellemibb : vér, faj és nemzetek fölött lévő ; összekötő eleme az istenség-adta élmény azonossága, célja pedig a közösség egyedeinek a halhatatlanító istenségbe iktatása.

Letagadhatatlan — bár a polemizáló Clemens nem említi —, hogy



a myses vallási magatartása közeledik a keresztény értelemben vett jámborsághoz, mindazáltal a szó igazi értelmében vett magán-vallásosságnak nem mondható. Még akkor sem, ha az előbb mondottakhoz hozzátesszük azt, hogy a myses a saját halhatatlanságát keresi a mysteriumokban. Igazi magán-vallásosságról csak abban az esetben beszélhetnénk, ha üdvét a myses a mysteriumvallások keretén kívül igyekeznék megtalálni, p. o. szemlélődésben, magán-exstasisban (O. Casel: *Das chr. Kultm.*, 90. l. sk.). Már pedig nem itt, hanem a már beavatottak közösségében indul el istene felé: abban a közösségben, amely őrzője, alkalmaozója (*collator*) és áthagyományozója az istenjelenítő, vele-egyesítő tárgyi szimbolikának. Igaz, e közösségen belül sok magán-élménye is van,<sup>1</sup> ám ugyanez élményeket átérték a már beavatottak is, akik az újonnan érkezett «testvért» mint «új, tiszta világosságot» üdvözlík,<sup>2</sup> viszont a beavatott a régebben beavatottak közösségétől nyer ihletést, lendületet, öntudatosságot myses-önmagának kialakításához (v. ö. Schütz A.: *Dogm. I. 5. l.*).

A mysteriumvallások közösségi jellegét bizonyítják azok a kultusz-cselekmények, amelyek az egyes myses beiktatását valóító szertartásokkal szemben a mysesek összességéhez szólnak, vagyis amelyekben a mysesek összessége mint közösség vesz részt: ilyenek a *δρώμενα*, az *δργια*, a körmenetek...<sup>3</sup> A közösségi mivoltot mutatja továbbá a mysteriumokra olyannyira jellemző silentium mysticum: a mysesnek hallgatnia kell azokról az élményekről, amelyek a «rettenetesen-tiszteletre méltó» istenség jóvoltából csak a beavatottaknak jut osztályrészül. A csak-mysesnek-hozzáférhető, titokban tartandó élmény különíti el a beavatottakat a profanum vulgus-tól, ez kovácsolja a myseseket szigorúan zárt közösséggé.<sup>4</sup>

A mysteriumvallás mint sajátos vonatkozás elemeinek megvizsgálása után ilyenképen összegezhetjük elmélődésünk eredményeit: a mysteriumvallás (úgy, amint Clemens híradásából kivehető) *alanyi*

<sup>1</sup> Ilyenekre utal Clemensnél: az ölon átbúvó Sabazios-kígyó (Protr. 2, 16, 2), a mystica unio (Protr. 2, 14, 2), a két Demeter-formula: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον*... *κτλ.*, és: *ἐνήστευσα*... *κτλ.* (Protr. 2, 15, 3).

<sup>2</sup> V. ö.:... *δε νυμφίε χαίρε νυμφίε χαίρε νέον φῶς*, Firmicus Mat.: *De err. prof. rel.* 19. 1 (ed. K. Ziegler, Lipsiae, 1907). — Clemensnél ennek a visszhangja: *ὦ φωτός ἀκηγάτων!* (Protr. 12, 120, 1), l. Walterscheid: i. m. 52. l. — L. még Apuleius: *Metam. XI. 24.*

<sup>3</sup> L. a mysteriumok (Dionysos, Demeter, Cybele) ismertetésében!

<sup>4</sup> V. ö.: *τὰ δὲ δργια*... *ἀρρητ' ἀβακχεύουσιν εἰδέναι βροτών*, Strom. 4, 25, 162, 3. (Eurip.: *Bacch.* 472. skk.) — A Protr. 2, 12, 1 alatt Clemens nem akarja, hogy a silentiumot multság kedvéért megtörő Alkibiadesszel hasonlítsák össze, amikor a mysteriumok leleplezésére vállalkozik.



*értelemben* a hieromaniás mystes vallásossága, akinek istensége a másik világon halhatatlanságot, e földön pedig isteni életet adományoz és aki ezt az istenséget azáltal gondolja elérhetőnek, hogy beavattatja magát az illető istent tisztelő kultuszközösségébe; és *tárgyi értelemben*: a beavatottaknak a titkos közös élményen alapuló zárt társasága, amely az áthagyományozott tárgyi szimbolika segítségével igyekszik valóra-váltani a közük lépőknek emmanuel-vágyát és odaátira irányuló reményeit.



### III. CLEMENS A MYSTERIUMOK ÉS A KERESZTÉNYSÉG EGYMÁSHOZ VALÓ VISZONYÁRÓL.

Az előző részben Clemens híradásai és állásfoglalása alapján megrajzoltuk a hellénisztikus mysteriumvallások típusát. Ha most elfordítjuk tekintetünket a mysteriumoknak — Clemens szerinti — «haszontalan és testies» külsejétől és csak mozgató lelküket vesszük szemügyre, lehetetlen valamilyen analógiát nem látnunk a mysteriumvallások és a korabeli kereszténység között. Mind a kettő a hellénisztikus-kori görögség *σωτηρία*-vágyának kielégítésére érzi magát hivatottnak; mindkettő azt ígéri, hogy a hozzája fordulókat a kultusz és liturgia mint eszköz által belekapcsolja az isteni élet áramába; mindkettő hirdeti az istenséggel való titokzatos egyesülésnek e-világi és odaát bekövetkező lehetőségét.<sup>1</sup>

Ez az analógia csábított nem is egy vallástörténészt arra, hogy a kereszténységet egynek vegye a mysteriumvallásokkal, legfeljebb alaposabban átgondolt és életrevalóbban megszervezett mysteriumvallásnak tekintse. Ennek az analógiának láttán vallják napjainkban a kereszténység kebelén belül is (O. Casel és a laachi bencés liturgikusok az élen) a kereszténységnek mysteriumvallás voltát, anélkül azonban, hogy állítanák a kettő eredetének azonosságát.

A mondottakból nyilvánvaló, hogy a mysteriumok és a kereszténység egymáshoz való viszonyát illetőleg két kérdés van előtérben: 1. Mysteriumvallás-e a kereszténység? és 2. Van-e belső kapcsolat a kereszténység és a mysteriumok közt? Erre a két kérdésre próbálunk most Clemensszel feleletet adni.

<sup>1</sup> Lásd Szent Pál: «Corpus Christi mysticum»-gondolatát, 1. Kor. 12, 12—31. — «Das Wesen der Kirche ist: Erfüllt zu sein von dem göttlichen Leben Christi durch seine heiligen Mysterien, die wir in der Liturgie feiern dürfen.» (J. Herwegen: Kirche u. Mysterium, in: Mysterium, gesammelte Arbeiten Laacher Mönche, I. Folge, 8. I., Münster i. W., 1926.) — «Dogma, Sitte u. Kult offenbaren... in erster Linie das Bewußtsein der Kirche, übernatürlichen Geblüts, Christi Leib zu sein.» (K. Adam: Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf, 1927,<sup>4</sup> 30. I.)



## 1. **Mysteriumvallás-e a kereszténység?**

Meglepő, hogy Clemens — jóllehet nem talál eléggé gúnyos és ostromozó szavakat a mysteriumok «dőreségeinek és förtelmeinek» bemutatására — a kereszténységet mégis τοῦ Λόγου τὰ μυστήρια-nak nevezi (Protr. 12, 119, 1). Kérdés, szabad-e ezt a helyet úgy értelmeznünk, hogy Clemens szemében a kereszténység — mysteriumvallás. E kérdésre kétféle felelet adható: 1. Clemens nem érezte a kereszténységet mysteriumvallásnak. Hogy mégis *annak* nevezi, érthető térítő szándékából. Hiszen azért írta meg Protrepticusát, hogy a görögséget kiabrándítsa a mysteriumokból és Krisztushoz térítse. Mivel pedig meg volt győződve arról, hogy a mystest csak mysteriumvallás érdekli: a cél könnyebb elérése végett mysteriumnak tünteti fel a kereszténységet. — 2. Clemens valóban mysteriumvallásnak látta a kereszténységet (sőt az egyetlen igaz mysteriumnak, l. a köv. fejezetet!), ezért meri oly bátran szembeállítani a pogány mysteriumokkal a Logoséit. Nagyon valószínű és mi több, természetes, hogy e szembehelyezés megtörténtében a fentebb említett térítő szándéknak is szerepe lehetett.

Melyik felelet tartalmazza az igazságot? Az első aligha. Clemens ugyanis nem írhatta volna meg a Protr. egyik legköltőibb és egyúttal legtérítőbb részét, a 12, 118 skk. magábanfoglalta befejezést, ha nem látott volna legalább valami halovány analógiát a mysteriumok és a kereszténység között. Már pedig az idézett rész ihletett szavaiból a kereszténységnek olyan képe bontakozik elénk, amely — mondhatni — veszedelmesen hasonlít a hellénisztikus mysteriumvallások típusához. A keresztény *vallásnak* (alanyi értelemben) mint vonatkozásnak terminus a quo-ja szintén az Istennel egyesülésre vágyó ember, amint ezt értekezésünk II. r. 2. fejezetében, a mystes lelki alkatáról szoltunkban megmutattuk;<sup>1</sup> terminus ad quem-je a lehajló, szabadító, önmagához-ölelő, halhatatlanító Isten, aki elküldte Logosát az emberiiség fölemelésére (Protr. 1, 2, 3; u. o. 3, 2) és az örökkévalóságba iktatására (Protr. 12, 119, 3; 120, 3); az Isten elérése itt is a látható, fogható symbolumok által történik: a kereszténység két fő-symboluma, a keresztség és az eucharisztia által; az előbbi beiktat a Krisztus testébe, a megkeresztelt ember τελειοῦται τῷ... λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἀγιάζεται (Paed. 1, 6, 25, 3) és ezzel örökössé válik a halhatatlanságnak: τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα (Paed. u. o. 26, 1). Az Isten vérkeringésébe iktatott keresztény tápláléka, erősítője az eucharisztia:

<sup>1</sup> V. ö.: Bratke, i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1887. 667. l. sk., 680. l. — L. még: Ziegert, i. c., u. o. 1894. 728. l. sk.



aki a kenyeret eszi, Krisztussal egyesül, *ὁ ζῶν ἄρτος ὁ ὑπὸ τοῦ πατρὸς δοθεὶς ὁ υἱὸς ἐστὶ τοῖς ἐσθίειν βουλομένοις* (Excerpta ex Theod., 10, 13, 3), aki az emberré lett Logos vérét issza, részesedik a föltámadt Krisztus romolhatatlanságában, *τοῦτ' ἐστὶ πίνειν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας* (Paed. 2, 2, 19, 4.).

Mi úgy látjuk, hogy az előbb fölvetett két feleletlehetőség közül a második állja meg helyét, vagyis: annak a ténynek, hogy Clemens «mysteria»-nak nevezi a kereszténységet, nem elégséges magyarázata a térítő szándék; mindenképen föl kell tételeznünk, hogy analógiát érzett és látott a mysteriumok és a kereszténység között.

## 2. Van-e belső kapcsolat a mysteriumvallások és a kereszténység között?

Azt még csak elismeri Clemens, legalább hallgatagon, hogy van valami hasonlóság a pogány és a keresztény mysteriumok között, de arról semmit sem tud, hogy valami szerves kapcsolat is volna köztük. Igaz, mysteriumnak nevezi mindkettőt, de igazi mysteriumvallásnak csak a kereszténységet tartja. A többi mind «nem igazi» mysterium. Másszóval: a kereszténység nem a mysterium-gondolat tökéletesebb megvalósulása, hanem az egyetlen, az igazi mysteriumvallás. A többi vele szemben egytől-egyig téves, hamis, ál-mysterium. A kettőnek ez az ellentétessége (igazi — nemigazi) érezhető Clemens szavaiból, akár eredetük, akár istenségük, akár pedig beavatottjaik tekintetében méri őket össze egymással.<sup>1</sup>

A mysteriumvallások emberi-eredetűek; alapítóik hazug, csaló, parázna emberek voltak (Protr. 2, 13, 3 skk.). A kereszténység alapítója az Isten Fia, a nagy-világosságú Logos (Protr. 12, 19, 1 skk.). A mysteriumok istensége — nem Isten. Csak a mysterium-alapítók meg a félrevezetett mystesek nevezik Demetert, Dionysost, Aphroditét isteneknek (*καλούμενοι θεοί*, Protr. 2, 12, 1); valójában ezek az istenek vagy nincsenek (Protr. 2, 23, 1), vagy pedig csak közönséges emberek voltak, mégpedig testies emberek (Pr. 2, 13, 4, Protr. 2, 34, 3 skk., Protr. 2, 15, 1 skk., Protr. 2, 20, 1 skk.). A kereszténység Istene ezzel

<sup>1</sup> V. ö.: Bratke, i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1887. 691. l. sk. — Bratke téved, amikor Clemens-t megteszi a keresztény-myteriumvallás megalapítójának (i. c., i. h., 694. l.). Igaz, Clemens «myteriumok»-nak nevezi a kereszténységet és nagymértékben használja a mysteriumok terminológiáját: ám ezt szerintünk azért teheti, mert a kereszténység már eleve mysteriumvallás, helyesebben: a mystervágyaknak a természetfölötti síkban történő megvalósulása.



szemben az egyedül igaz Isten, az *ἀγέννητος* és az *ἀνώλεθρος* (Protr. 12, 120, 2), aki a földre küldte egyszülöttjét, hogy megvilágosítsa a homályban fetrengőket, hogy jobbját nyujtsa a földre szegzettek felé (*τὴν ὑπερτάτην ὁρέγονσα δεξιάν*, Protr. 1, 2, 3), hogy megszabadítsa a Sátán rabjává lett, keserű szolgaságra jutott emberiséget (*καταλύσων ἀφίκται τὴν δουλείαν τὴν πικρὰν τῶν τυραννούντων δαιμόνων*, Protr. 1, 3, 2).

Maguk a beavatottak hiszékeny emberek, akik ahelyett, hogy értelmükre hallgatnának, ösztöneik szavát követik: hitelt adnak az ámitó hierophanteseknek és engedik, hogy a *ἱερομανία* láza elhatalmasodjék önmagukban. Valóban a józan gnosticus ellentétei ők, ezért méltán nevezheti őket Clemens barbároknak, eszteleneknek, babonásoknak (*βαρβαριζωτάτους... ἀνοητάτους... δεισιδαίμονας*, Protr. 2, 13, 2.); máskor részegesnek, féleszünek, *παροινούντα, παραιοῦντα*, hívja Clemens a mystest (Protr. 12, 118, 5); a mystes továbbá *βακχεύων... εἰδώλοισ, ἀγροία μεθύων ἀκράτῳ* (Protr. i. h.). — Mi lett ennek az eszeveszettségnak eredménye? Két nagy bűn az igaz Isten ellen: a beavatottak a nem-istent vallják istenüknek és ezt illetlen szertartásokkal tisztelik (Protr. 2, 23, 1). Viszont a kereszténység mysteseire a *σωφροσύνη* jellemző. *Σωφρόνησον!* — ez az első lépés a kereszténység felé (Protr. 12, 119, 1., v. ö.: Paed. 2, 4, 40, 1). A keresztény beavatott az értelemhez szóló igazság szavára figyel, «kardalait» az igaz Isten tiszteletére éneklí (Protr. 12, 120, 2) és a próféták-megjövendölte történelmi Krisztus mint hierophantes vezetésére bizza magát (Protr. 12, 120, 1). A keresztények tiszták, igazak, szentek (Protr. 12, 119, 1 sk., 120, 1). Arra törekednek, hogy az igaz és tiszta Szellem-Istenhez egyre hasonlóbakká váljanak; ez Krisztus akarata is: *ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε* (Protr. 12, 120, 4). Másszóval: a keresztény ember az igazságosság öltönyét vette magára, fején pedig a mértékletesség erényének koszorúját viseli, *δικαιοσύνην... ἀναδησάμενος καὶ τῆς ἐγκρατείας τὰ πέταλα περιθέμενος* (Protr. 1, 10, 2).

Clemens élesen elhatárolja a kereszténységet a pogány mysteriumoktól. Ebben megegyezik az atyák általános fölfogásával, akiknek szemében «*religio paganorum... erat abominatio reicienda et arcenda omnino*» (Schütz A.: *Summarium Theologiae Dogmaticae et Fundamentalís*, Bp. 1935., p. 405.). Igaz, elismeri hogy a mystesben is megvan az istenlátás, a Vele-egyesülés, a boldog halhatatlanság vágya; de hangsúlyozza, hogy a mystes a maga erejéből vállalkozott e vágyának kielégítésére és *παρὰπλήξ*-volta miatt éjszakába tévedt; a keresztény ember viszont az égből földre szállott, ember-szabadítani jött *Λόγος* karjába kapaszkodik... Innét van, hogy az igazságra hallgató kereszt-



tény megszentelődik,<sup>1</sup> viszont a pogány mystes a bűnök származásának rabszolgájává lesz.

Eddigi megállapításainkkal látszólag ellentétben van az a tény, hogy Clemens elég nagy számban átveszi és használja a *mysteriumokban* honos kifejezéseket.<sup>2</sup> A felületes szemlélő ennek a műszavakbeli egyezésnek láttán azonnal föltelezi a mögöttük álló gondolat és lényeg egyezését is. Minden ilyen föltevessel szemben állítjuk, hogy a Clemens-használta mysticus szók egészen mást jelentenek, mint aminő a tényleges jelentésük volt a mysteriumokban;<sup>3</sup> tehát abból, hogy Clemens él velük, semmi esetre sem lehet következtetni a mysteriumok és a kereszténység állítólagos benső összefüggésére.

Mielőtt állításunk bizonyításához fogunk, felsoroljuk a Clemens-nél található nevezetesebb, mysteriumokbeli kifejezéseket:

Clemens már a Protrepticus 1. fejezetében nagy hajlandóságot mutat arra, hogy a keresztény tanítás és életprogramm alapvető pontjait (pl.: «az élet igéi Krisztusnál vannak», «Krisztus vált meg a bűntől», «egész életünk legyen istendicséret») pogányos kifejezésekkel írja körül. A kereszténység Arionja, Amphionja, Orpheusa, Eunomosa Krisztus, aki megkoszorúzott versenyénekesként dalol a világmindenség *θείατρον*-ában (Protr. 1, 2, 3), aki leszállt Sion hegyére, a kereszténység *Ἑλικών*-jára és körötte a próféták *χορός*-a énekel.

A Protrepticus végén (12, 119 skk.) a keresztény élet költői lendületű rajza a maga egészében a mysteriumokból vett képekből van összeállítva. A keresztényeknek is van rohanásra-hívó hegyük (*ὄρος*), vannak bacchánsaik (*βακχεύοντες*), orgiáik (*ὄργια*), kartáncuk (*χορός*),<sup>4</sup> karénékük (*ᾄσμα*), dionysosi rohanásuk (*δρομῶν τὸν θίασον διώκουσιν*); a keresztényekben is él az Atya elérése után való vágy (*πατέρα ποθοῦντες ἀπολαβεῖν*);<sup>5</sup> nekik is van beavató szertartásuk (akit beavatnak: *μυστούμενος*), hierophantes-uk (*ιεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος*), aki megpecsételi a mystest (*τὸν μύστην σφραγίζειται*),<sup>6</sup> megkeni «olajjal» (*χρίσω ὑμᾶς*<sup>7</sup> —

<sup>1</sup> Azaz: megtisztul a vétektől (*νόσφ καθαρός*, Strom. 4, 22, 142, 3), a tiszta Krisztus testével-vérével táplálkozik (Exc. ex Theod. 10, 13, 1 skk.), ünnepei szent ünnepek (*σεμνὰ ὄργια*, Protr. 12, 119, 1); csak a keresztényt lehet nevezni *πλούσιόν τε καὶ σώφρονα καὶ εὐγενῆ καὶ ταύτη εἰκόνα τοῦ θεοῦ μεθ' ὁμοιώσεως* (Protr. 12, 122, 4).

<sup>2</sup> Der Alexandriner Klemens, der eigentliche Bahnbrecher für einen Einlaß von Mysterienausdrücken in die christliche theologische Sprache, Prümm, i. m., II. 397. l. — V. ö.: Bratke, i. c., Theol. Stud. u. Kritiken, 1887. 663. l. — L. még: Ziegert, i. c., Theol. Stud. u. Krit. 1894. 724. l. sk.

<sup>3</sup> V. ö.: Ziegert, i. c., Theol. Stud. u. Krit., 1894. 729. l.

<sup>4</sup> Protr. 12, 119, 1.

<sup>5</sup> Protr. 12, 119, 2.

<sup>6</sup> Protr. 12, 120, 1.

<sup>7</sup> Protr. 12, 120, 5.



mondja); e hierophantes körül csoportosulnak a keresztények kardalosa (χορεύσεις — mondja Clemens a beavatandónak),<sup>1</sup> tőle várják a γνῶσις-t<sup>2</sup>.

Ami a Protrepticusban még allegóriás kép csupán, az a Paedagogusban már keresztény műszóvá kristályosodottan jelentkezik. A megkereszteltek új emberekké születnek, Krisztus testébe iktatódnak és megvilágosodnak (ἀγαγεννηθέντες γοῦν εὐθὺς τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν... ἐφωτίσθημεν, Paed. 1, 6, 25, 1.). Ugyancsak a keresztség hatását festi a következő szóláncolattal: βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι νίοποιούμεθα, νίοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα (Paed. 1, 6, 26, 1.). — A keresztség elnevezései: λουτρόν, χάρισμα, φῶτισμα és τέλειον (Paed. 1, 6, 26, 2.).<sup>3</sup>

Clemens valahányszor mysticus műszót vesz tollára, mindig hangsúlyozza azt, hogy az átvett szónak egészen új, «igaz» jelentést kíván adni. Arionnak mondja Krisztust, de ez az új Arion egészen más, mint aminő volt a régi. Az új Arion éneke megvilágosít, kiemel a tévedésből, üdvösségre segít (Protr. 1, 2, 3). A régi Arion éppen megfordítva: csalo volt Orpheusszal, Amphionnal s a többiekkel egyetemben; tönkretette az életet, rabságba csalta az embereket (ἀπατηλοὶ... λυμηνάμενοι τὸν βίον... τὴν καλὴν ὁρῶς... ἐλευθερίαν... ἐσχάτη δουλεία καταξεύξαντες, Protr. 1, 3, 1.). — Az a χορός pedig, amely Krisztus körül sereglik, nem «részeg és őrjöngő» költőkből áll, hanem a szent prófétákból (Protr. 1, 2, 2.).

A kereszténység hegye nem az önkívület színtere, hanem «józan» hegy (νηφάλιον), az Isten kedves hegye (θεῶ περιλημμένον), amelyet szent erdőség borít (ἀγναῖς ὕλαις σύσκιον); rajta nem a τραγωδίαi hazugságai, hanem az igazság nagy drámái zajlanak le (οὐ τραγωδίαις... ὑποκείμενον, ἀλλὰ τοῖς ἀληθείας ἀνακείμενον δράμασιν). A bacchansok itt nem Semele nővérei, nem αἱ μαινάδες, αἱ δούσαντες κραιναμίαν μνόμεναι, hanem az Isten bárányfehér leányai, αἱ ἀμνάδες αἱ καλάι, αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες. Orgiáik nem tobzódások, hanem szent orgiák (σεμνά ὄργια). Χορός-ukra a józan tisztaság jellemző (χορὸν ἀγείρονσαι σώφρονα, Protr. 12, 119, 1.): a kar az igazakból (οἱ δίκαιοι) toborzódik. Az ἄσμα nem mythologikus alakokról zeng, hanem a mindenség Királyáról (ὕμνος τοῦ πάντων βασιλέως, Protr. 12, 119, 2.). A rohanást nem az őrjöngő Dionysos kelti, hanem

<sup>1</sup> Protr. 12, 120, 2.

<sup>2</sup> Protr. 12, 120, 3.

<sup>3</sup> E műszók javarésze (sokszor más formában) már Szent Pálnál megtalálható: ἐσφραγίσθητε, Ephes. 1, 13; παλιγγενεσία, Tit. 3, 5; τέλειος (sc. ἄνθρωπος), Hebr. 5, 14; τελειωθείς, Hebr. 5, 9; φωτισθέντας, Hebr. 6, 4; νίοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, Rom. 8, 23; Krisztuson és hívein θάνατος... οὐδέτι κυριεύει, Rom. 6, 9; λουτρόν, Ephes. 5, 26; χάρισμα, I. Kor. 12. skk.; φωτισμός τοῦ Εὐαγγελίου, II. Kor. 4, 4.



Krisztus, aki követésére szólítja övéit (*σπεύσωμεν, δράμωμεν, ἄρῳμεν τὸν ζυγὸν αὐτοῦ*, Protr. 12, 121, 1). A keresztény nemcsak vágyódik az Atya után, hanem el is jut Hozzá: igaz-volta segíti Istenhez (Protr. 12, 120, 5). Beavattatása nem a fajtalanság művészetével való megismerkedés, hanem a szentté válás (*ἅγιος γίνομαι μυσούμενος*); a hierophantes nem valami csaló ember, hanem maga az Úr, aki nem a sötét halállal, hanem a világossággal jegyzi el a mystest (*φωταγωγῶν*, Protr. 12, 120, 1) és akinek kenete nem a pusztá olaj, hanem a hit ereje (*χρίσω ὑμᾶς τῷ πίστεως ἀλείμματι* (Protr. 12, 120, 5); ennek a *Κύριος*-nak tiszteletére énekelnek a *χορός* tagjai, nem pedig az ál-istenek hiábavaló dicséretére (*χορεύσεις μετ' ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεόν*, Protr. 12, 120, 2). A keresztények halhatatlanság-reménye nem lenge ábránd, hanem a föltámadt Krisztusban gyökérző valóság: Krisztus irányítja az ég felé életük szekerét (*εἰς ἀθανασίαν κατιθίνει τὸ ἄρμα* Protr. 12, 121, 1), ő a halhatatlanság nagy ajándékozója: *ἐκ δὲ τῶν θνητῶν ἀπάντων* — mondja — *ὑμῖν ἀθανασίαν μόνοις καρπώσασθαι δίδωμι* (Protr. 12, 120, 3).

Clemensnél minden egyes szó és kifejezés új értelmet kap. A *Λόγος* fénye és igazsága gyullad ki mindegyikben. Maga a *μυστήρια*-szó sem jelent többé csalást és szégyenletes dolgokat, istentelen szentélyeket, hanem tisztaságot: értelmet és erkölcsit egyaránt (*ὃ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων!*, Protr. 12, 120, 1). A *μύστις* nem jelent félrevezetett, rabságban hentergő embert, hanem bűneit-bánó, Isten akarata szerint élő, Krisztusba kapaszkodó keresztényt (*ἅγιος γίνομαι μυσούμενος*, Protr. i. h.). A keresztség mint *λουτρόν* nem a testet tisztítja (mint a zsidók vagy a görögök *λουτρόν*-a), hanem a lelket fehériti meg (Strom. 4, 22, 142, 1 skk.).<sup>1</sup> A halhatatlanság, az istenlátás, a Hozzá hasonulás a kereszténységben valóságokká váltak: a mysteriumokban legfeljebb hazug ígéreteknek tekinthetők.

Ha a mysteriumok kifejezései Clemens tollán «egészen mást» jelentenek: miért használja és használhatja őket mégis? Clemens így kezdi a kereszténységnek a mysteriumok szókinsével való bemutatását: *«δεῖξω σοι τὸν Λόγον καὶ τοῦ Λόγον τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα»* (Protr. 12, 119, 1.). Görög mystesekhez beszél: a hellénisztikus görög mysteriumok nyelvén akar hozzájuk szólni. De mi alapon teheti ezt?

Clemens és általában az atyák szerint mindaz, ami a keresztény ember számára beteljesülés, az a magára-maradt hellénisztikus lélek számára vágy csupán. Ennek a vágynak voltaképpen iránya kiérzik

<sup>1</sup> V. ö.: Bratke i. m., Theol. Stud. u. Krit., 1887. 648. l.



a mysteriumok nyelvéből: a mystes — a sötétszínű e világtól menekülve — megvilágosodás, istenlátás, isteni élet, örökkévalóság után kívánczik. Ám a maga erejére szorítkoztában eltéveszti a másik világ felé vezető utat. Vallásos, mégpedig fokozott mértékben, de vak ösztönére bízván magát, ál-istenek elé tévedt. Azoknak a terminus technicusoknak, amelyekbe beléöntötte legmélyebb vágyát, csak önszuggeraló, önámító jelentése és értéke volt.

Igy érezhette ezt már Szent Pál,<sup>1</sup> így érezték az atyák, köztük Clemens is. A mystesekhez szóltukban a mystesek nyelvén beszélnek; de azoknak a szóknak, amelyeknek — meggyőződésük szerint — a mysteriumokon belül nincsen jelentésük: igazi, élet-adó jelentést adnak. Mászóval szerintük a mysterium-szókincs önmagában véve sokatmondó, de a mysteriumok légkörében jelentéstelen, hazug és félrevezető. Igazi jelentést csak a *Λόγος* fényében és erejében, a kereszténységben kaphat.

<sup>1</sup> V. ö. Prümm: i. m. II. 296. l. skk. — Bár Clemens a mysteriumok nyelvén szól a mystesekhez, mégis túlzottnak kell mondanunk Bratke véleményét: szerinte Clemens a beavatottak kedvéért mysteriumvallássá alakítja át a kereszténységet (accomodatio), i. m., Theol. Stud. u. Krit., 1887. 653. l.



## ÖSSZEGEZÉS.

A mysteriumvallásokkal foglalkozóknak első dolga a források föltárása és összeíró földolgozása. Második feladat: a mysteriumvallások külsejének-belsejének az egybegyűjtött anyag segítségével való meg-  
rajzolása.

A források közül a mysteriumok külsejéről beszélnek az emlékek (szentélyromok, szobrok, domborművek, festmények) és a pogány meg az egyházi írók munkáiban található szertartásleírások. A mysteriumok bensejébe világítanak bele: az előbbi forrásokból kiinduló következtetések, továbbá a mystesek «vallomásai» (ilyen vallomások olvashatók a feliratokon és a pogány írók műveiben, de az atyák írásaiban is), végül pedig az atyák-használta mysterium-terminológia.<sup>1</sup>

A mysteriumvallások külsejének és belsejének megrajzolóí között akadtak olyanok, akik a mysteriumokat illetőleg «egészen kívülálló» voltak; t. i. nem ismerték fel igazán a mysteriumok lényegét, de ugyanakkor nem ismerték a kereszténység velejét sem, jöllehet közvetve vagy közvetlenül neveltjei voltak. Munkájuk eredménye az lett, hogy a kereszténység kikiáltatott a mysteriumvallások folytatójának, fejlettebb fokon való képviselőjének. Ezek a kutatók a mysteriumvallásokba nyugodt lelkiismerettel olvasták bele a kereszténységet és megfordítva: a kereszténységbe a mysteriumokat (V. ö. Schütz A.: Dogmatika, II. 386. l.). A kettő összezavarását csak elősegítette a vallásról alkotott fogalom határozatlan, ingadozó volta (V. ö. Schütz A.: Mi a vallás?, Theológia, IV. 1937, 4. sz. 289. skk. l.). Mellesleg megjegyezzük, hogy ugyancsak a vallásfogalom homályossága okozta azt is, hogy pl. a homerosi

<sup>1</sup> A mystériumokra vonatkozó alapvető anyag egybegyűjtői: O. Kern: RE. XVI. 2., s. v. Mysterien. — N. Turchi: Fontes historiae mysteriorum aevi Hellenistici. (E Graecis et Latinis scriptoribus selegit brevique adnotatione instruxit...) Romae, 1923. — Mystésvallomások találhatók O. Casel: Die Liturgie als Mysterienfeier (1—44. l. és 135—157. l.) c. munkájában. — Lásd még O. Kern: Die Religion der Griechen. Berlin, II. 1935. — R. Reitzenstein: Die hell. Mysterienreligionen. Leipzig, 1927.<sup>3</sup>



vallást sokszor még a legnagyobbak sem voltak hajlandók vallásnak elismerni.<sup>1</sup>

Voltak továbbá olyanok, akiket «részben kívülállóknak» nevezhetnénk: ezek u. i. tisztán látták a kereszténység lényegét; a mysteriumok benső mivoltát pedig legalább sejtették. Ide sorolhatók a régiek közül az atyák, akik — mint éppen Clemens is — többé-kevésbbé észrevették, hogy valami «alapgondolat»-egyezés van a mysteriumvallások és a kereszténység közt; ámde az ő tekintetük elsősorban az «alapgondolat» pogány megvalósulására, a mysteriumok külsejére irányult. A szemükben botrányos külső láttán, polemizáló hevükben, a mysteriumokat mindenestül a Sátán hatalmi területére utalták. Az újak közül ebbe a csoportba tartoznak, O. Casel az élükön, mindazok a keresztény liturgikusok, akik a kereszténység belsejének analógiájára képzelik el a mysteriumok belső életét. Jellemző rájuk, hogy olyan vonásokat is «belélnének» a mysteriumokba, amelyek egyelőre az anyag hiányos volta miatt határozottsággal nem állíthatók a mysteriumokról.

E dolgozat megírásában az utóbbi csoportból választottunk vezetőt, mégpedig a hellénisztikus mysteriumvallások kortársai, tehát az atyák közül, onnét is a legjobban értesültnek látszó Clemens Alexandrinust.

Clemens — amint értekezésünk megfelelő helyén láttuk — elsősorban a mysteriumok külsejéről beszél, de a használt mysteriumterminológia révén módot ad arra is, hogy lényegében ragad hassuk meg a mysteriumok mozgató lelkét. Az ő hirdásaira és állásfoglalására támaszkodva kíséreltük meg a mysterium belső rekonstruálását és a mysteriumok külső megnyilatkozásainak e belsőből való megértését. Ugyancsak az ő útmutatása alapján határoltuk el egymástól a mysteriumokat és a kereszténységet.

Tanulmányunk eredményét ebbe a paradoxonba sűrítethetnők: ami a kereszténység és a mysteriumok egymáshoz való viszonyát illeti, a kettő *«ugyanaz, és mégis egészen más»*.

*«Ugyanaz»:* a keresztény embernek is, a mysesnek is egy a végső célja: az istenlátás, az Istennel együttlevés és a Vele eggyéválás; egy továbbá az isteni életbe kapcsoló eszköz is: a liturgia.

*«És mégis egészen más»:* ha a célmegvalósítás módját vetjük egybe. Clemens szerint, de szerintünk is, a kereszténységben a cél megvalósítása a kegyelem erejének és az embernek (értelmének-akaratának-érzésének) együttműködésével történik. Itt az Abszolútum hajol le az értelmét és akaratát meghódoltató emberhez, mint megvilágosító, gyógyító, önma-

<sup>1</sup> V. ö.: W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 3. l. skk. — Kerényi K.: Az ókortudomány vallástörténeti megújítása. EPhK. LVII. 1933., Bp., 112. l. skk.



gához fölemelő principium. Eredmény: az Abszolútuméhoz hasonló élet, vagyis általában mindaz, amire már az apologéták oly büszkén mutattak rá az értelmi és erkölcsi téren határozatlan pogány világ közepe. A mysteriumokban viszont a myses, bár ő is az istenségbe kapaszkodónak érzi magát, a látható világ-fölkínálta eszközök, symbolumok segítségével törekszik istenéhez emelkedni. Istenhez vezetője az ösztön, amely ösztönös lénynek láttatja vele az Abszolútumot is. E különös istenélmény kifelé, az atyák örökös botrányköveképpen, a mysteriumok szexuális-jellegű kultusz-cselekményeiben nyilvánul meg.

«Ugyanaz és mégis egészen más» — véleményünk szerint ennek a paradox mottónak kell vezetnie az igazság abszolútvoltát valló lényekutatókat a mysteriumvallások még mélyebb megismerésében és a kereszténységtől való még alaposabb szétválasztásában.



# CLEMENS ALEXANDRINUS UND DIE MYSTERIEN.

(Német kivonat. — Deutscher Auszug.)

## EINLEITUNG.

Die beiden Hauptprobleme, die sich heutzutage erheben, wenn von den hellenistischen Mysterienreligionen die Rede ist — 1. Was ist die «Mysterienreligion»? und 2. Ist das Christentum eine Mysterienreligion? und wenn es *eine* ist, besteht eine innere Verbindung zwischen ihm und den griechischen Mysterien? — könnten nur so beantwortet werden, wenn einerseits die innere Beschaffenheit der Mysterien uns wohlbekannt, anderseits das Wesen des Christentums klar zu umschreiben wäre. Vorläufig verhält sich die Sache so, daß man wegen des Versagen der Quellen gerade das Wesen der Mysterien nicht kennt, und was das Christentum als eine «Mysterienreligion» betrifft, so ist der literarische Kampf bei den katholischen Theologen und Liturgikern noch im Gange.

W. F. Otto konnte — von der Dichtung der Griechen ausgehend, in der die griechische Seele sich völlig ausspricht — es unternehmen, die klassisch-griechische Religion von innen, aus der Seele des klassischen Griechen selbst zu verstehen, aber wer die hellenistischen Mysterien erforschen will, der muß — da ihm wegen des sog. «*silentium mysticum*» keine deutlich sprechenden Bekenntnisse der Mysteren zur Verfügung stehen — sich damit begnügen, die Mysterien von außen zu betrachten und zu versuchen, von außen in ihr Inneres einzudringen.

Von zwei Seiten kann man den Mysterien nahekomen: *a)* von der homerischen Religion her, ihrem Gegenpole, denn in den hellenistischen Mysterienreligionen kämpfen zwei Seelen miteinander: die schwindende griechische und die immer stärker vordringende orientalische Seele; *b)* von dem Christentum her, ihrem Geistesverwandten, wenn es wirklich, wie viele Gelehrte meinen, eine Mysterienreligion ist. Ist diese Auffassung richtig, so gibt es zum Verstehen der hellenistischen



Mysterien sozusagen nur einen Weg, der von innen in sie einführt : der vom Christentum ausgehende.

Diese Abhandlung strebt vom Christentum her den Mysterienreligionen nahe zu kommen, und zwar mit Hilfe des Clemens Alexandrinus, des vorzüglichsten Kenners der Mysterien. Aus den Nachrichten und Äußerungen von Clem. werden wir herauslesen, wie er als christlicher Theologe und Philosoph einerseits über das Wesen der Mysterien denkt, anderseits was er vom Verhältnisse des Christentums zu den Mysterien hält. — Wir werden also unsere Aufmerksamkeit der Ansicht des Clem. über die Mysterien zuwenden : beim Licht seiner Ansicht und Stellungnahme trachten wir den hellenistischen Mysterientyp und die «christlichen Mysterien» (denn als solche betrachtet Clem. die christliche Religion) aus seinen Nachrichten aufzubauen.

## I. CLEMENS ALEXANDRINUS UND DIE HELLENISTISCHE WELT.

### 1. Die den Erlöser erwartende griechische Seele.

Das kraftvolle Griechentum der klassischen Zeit wurde während der Jahrhunderte des Hellenismus immer schwächer. Es wurde orientalisches, so sehr, daß die klassisch-griechische Seele schließlich völlig erstarb.

Die Religion des klassisch-griechischen Menschen ist : die Verehrung der sichtbaren Wirklichkeit, des den Tod in sich bergenden, schönen Diesseits. Der Zweck des Lebens ist : die möglichst vollkommene Selbstentfaltung des Mensch-Seins im Rahmen der sichtbaren Welt. Für den orientalischen Menschen ist dagegen Gott der Herr des unsichtbaren Jenseits, vor dem der Mensch zunichte werden muß ; sein Lebenszweck ist : die Flucht aus der sichtbaren (trügerischen oder geradezu schlechten) Welt und das Sichverlieren in der ruhegebenden, heilspendenden Gottheit.

Nach dem Ablauf der Zeit, die dem griechischen Sein beschieden war, als es äußerlich unter den Schwerthieben, die Hellas von Alexander dem Großen und Rom erdulden muß, innerlich an der Erschütterung der klassisch-griechischen Kraft zusammenbricht, erscheint in der griechischen Seele die Sehnsucht nach der anderen Welt, nach der Seligkeit, und dadurch erschließt das Griechentum seine Seele der religiösen Haltung des Orients.

Jetzt halten die Mysterienreligionen des Orients (Isis, Sarapis, Kybele, Mithras, Sabazios) ihren Einzug in Griechenland und sammeln



die Schwächeren des Griechentums in ihre Heiligtümer, indem sie den Eingeweihten Unsterblichkeit und Vereinigung mit der Gottheit versprechen. Jetzt bekommt auch die Philosophie im Neopythagoreismus, besonders aber im Neoplatonismus eine orientalische Färbung (Askese, Ekstase, unio mystica), obzwar die Philosophen bestrebt sind ihr Griechentum um jeden Preis zu retten und zu bewahren. Mit einem Wort: unter dem Einfluß des Orients stirbt die homerische Religiosität, und es erscheint die neue, orientalisch-griechische Seele, die zum Aufnehmen des Evangeliums, das ebenfalls aus dem Orient kommt, bereitet ist.

Das Griechentum wird von dem Christentum als Götzendiener, Naturvergötterer, Sklave des Satans und des eigenen Körpers gebrandmarkt, und aufgefordert in den Dienst des seit lange gesuchten «Unbekannten Gottes» zu treten.

Der eine Teil des Griechentums wendete sich von dem Gott des «neuen Aberglaubens» ab: die geistig Bescheideneren suchen ihr Verlangen nach Heil auch weiterhin in der sexuellen Luft der Mysterien zu befriedigen; die Anspruchsvolleren aber trachten unter Führung des Neoplatonismus die ehemalige kräftig-griechische, heidnische Lebensform zurückzuzaubern und nehmen den Kampf mit dem Christentum auf (Julian, der Apostat!). Der andere Teil der Griechen, unter ihnen die philosophisch gebildeten Apologeten, stellen sich unter die Fahne Christi. Aber sie vergessen die aus dem Heidentum ererbte Philosophie nicht: sie gewahren eine Verwandtschaft zwischen Philosophie und Christentum und machen sich daran, einerseits die christliche Lehre gegen die geistigen Angriffe der Heiden mit ihrer aus der Philosophie und Rhetorik gewonnenen, polemischen Geschicklichkeit zu beschützen, anderseits aber die Lehre des Evangeliums mittels der Philosophie zu beweisen und zu systematisieren (Justin, Clem. Al., Origenes ...).

## **2. Die Entwicklung des Clemens Alexandrinus vom heidnisch-griechischen Philosophen zum christlichen Theologen.**

Clemens Alexandrinus (150—215 o. 216.), ein wahrer «Jäger der Wahrheit», ist ein Typus des heilsdurstigen hellenistischen Menschen. Er kann sich mit Homers Distanz fordernden und «immoralischen» Göttern nicht begnügen; zuerst sucht er — wie man es beobachten kann — die «nahe» und erlösende, den Tod besiegende Gottheit in den Mysterien glauben (in den Mysterien der eleusinischen Demeter), dann, als er wegen



der sexuellen Symbolik auch vor diesen Abscheu bekam, erwartet er, wie auch Justin, von der Philosophie, besonders von Platon, die Möglichkeit des Gotterlebens. Doch traf er noch in Griechenland mit einem ionischen christlichen Lehrer zusammen, unter dessen Einfluß er seine Aufmerksamkeit dem Christentum zuwendete. Sein Wahrheitsverlangen zwingt ihn zu wandern. Er hält sich in Klein-Asien, Großgriechenland, Ägypten auf. In der katechetischen Schule des Alexandriners Pantaenus findet seine Seele das seit lange her Gesuchte: den Gott der Wahrheit und Sittlichkeit, den christlichen Gott.

Um 200 — nach dem Tode des Pantaenus — wurde Clem. das Haupt der alexandrinischen Katechetenschule. Als Schulleiter unternimmt er zuerst die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Lehre. Er ist überzeugt, daß der Glaube (*πίστις*), obgleich er wertvoller ist, als die reine Vernunft (*ἐπιστήμη*), dennoch der Philosophie (der barbarischen und griechischen Weisheit) bedürfe, um sich mittels des philosophischen Wissens zum erlösenden, Gottschau bewirkenden, Gottähnlich machenden Wissen (*γνώσις*) entwickeln zu können. — Die Philosophie eignet sich zur Entfaltung des Glaubens, denn die in ihr befindlichen Wahrheitssamen stammen dorthier, wo auch die Wahrheit des Glaubens zu finden ist: aus dem Logos. Dieser Umstand machte die Philosophie für das heidnische Griechentum zum *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*.

Clem. ist als Theolog der Begründer der christlichen Gnosis. Er unterscheidet sich von den falschen Gnostikern, die nicht den Glauben als den Grund ihrer Theorie betrachten und die den Stoff und den Körper für grundverderbt halten, die weiterhin — um ihren Körper abzuschwächen — entweder übertriebene Aszeten wurden oder sich der Ausschweifung ergaben. Für Clem. ist der echte Gnostiker der Mensch, der vom Glauben ausgehend über die Eigenschaften Gottes nachsinnt und Gott-Ähnlichkeit anstrebt: der also gerecht, sittenstreng, heilig sein und seinen Pflichten gegen Gott und den Mitmenschen nachkommen muß.

Clem. ist nicht nur Theolog, sondern auch Verkünder des Evangeliums. Sein Wirken in Schule und Schrifttum zielt auf Bekehrung des Heidentums. Mit seinen Werken *Protrepticus* und *Paedagogus* wollte er den bekehrten Griechen die Elemente der christlichen Lebensform vorlegen, in den *Stromata* und in seinen geplanten Werken (bei deren Abfassung ihn die von Septimius Severus begonnene Kirchenverfolgung, dann sein Tod um 215, verhindert hat) wollte er seine Schüler in den Zustand der Gnosis versetzen.

In dem *Protrepticus* rollt der Kampf zwischen dem Logossender, dem zur Erlösung der Menschen gewillten Gott und dem Satan, der das



Griechentum in die Fesseln der Sinnlichkeit gelegt hat, wie eine grandiose Vision vor unseren Augen vorüber. Der Satan fesselt und nimmt die Griechen durch die erlogenen und pikanten Märchen der Dichter, durch die unzüchtigen Statuen der Bildhauer und durch die Verblendung und Aufgeblasenheit der Philosophen gefangen. Clem. hofft trotzdem, daß die Griechen noch zu retten sind; umsomehr, weil einige richtige Lehren ihrer Philosophen sie auf die Richtung des Christentums lenken können.

## II. DER TYPUS DER MYSTERIENRELIGION NACH CLEMENS.

### 1. Die Nachrichten des Clemens über die Mysterien.

#### A) *Das Äußere der Mysterien.*

Clem. unternimmt es im 2-ten Kapitel des Protr., den Eingeweihten die Kenntnis vom echten Wesen der Mysterien mitzuteilen. Deswegen führt er die Mysterien von Dionysos, Demeter, Aphrodite, Sabazios, Korybantes, und Ge-Themis vor, er nennt und geißelt die «lächerlichen und sinnlichen» Mythen, Symbole, Riten dieser Mysterien. In Verbindung mit den Mysterien von Dionysos spricht er von den Orgien, in Verbindung mit der Mysterien von Demeter aber von dem mystischen Drama und führt zwei Mysterienformeln auf.

Diese Nachrichten setzt H. Walterscheid auseinander und interpretiert sie mittels der Parallelen, die die vergleichende Religionsgeschichte darbietet, in seinem Werke: «Die Nachrichten des Clem. Al. über die griech. Mysterien». (Handschriftl. Dissert., Bonn, 1921.) Walterscheid stützt sich besonders auf das 2-te Kapitel des Protr., wo Clemens vom Äußeren der Mysterien spricht, wo er aber das Innere, den bewegenden Geist der Mysterien nicht erwähnt. Wir ergänzen den Stoff, den das erwähnte Kapitel enthält, noch mit solchen Belegen, die in dem 12-ten Kapitel des Protr. zu finden sind und die uns die Möglichkeit geben, Einblick auch in das Innere der Mysterien zu gewinnen.

#### B) *Das Innere der Mysterien.*

Clem. spricht als Apologet von den Mysterien. Man kann es also leicht verstehen, daß er seine Aufmerksamkeit solchen Momenten zuwendet, durch die er die Mysterien lächerlich und Abscheu erregend machen kann. Darum spricht er von den «lächerlichen und abscheulichen» Äußerlichkeiten der Mysterien. Darum darf er von ihrem wahren Sinn,



von dem tadel freien Verlangen nach dem Einswerden mit Gott und nach der Unsterblichkeit nicht reden.

Trotzdem gibt er uns den Schlüssel zum Inneren der Mysterien doch in die Hände, und zwar in dem 12-ten Kapitel des Protr. (ed. Stählin, Protr. 12, 118. ff.) und in dem 1-sten Buch des Paed. (ed. Stählin, Paed. 1, 6, 26, 1. ff.), wo er das Christentum als eine «Mysterienreligion» mit dem Wortschatze der Mysten beschreibt. Wörter und Ausdrücke von größerer Bedeutung sind die folgenden: *λοντρόν, φώτισμα, ἀπαθανατίζεσθαι, κατοπτέειν τὸν θεόν, πατέρα ἀπολαβεῖν, ὃ φωτὸς ἀκηρότατον!, ἀθανασία, γνῶσις τοῦ θεοῦ, ὅμοιος ἤδη καὶ θεῷ...κτλ.* Alle diese Wörter und Ausdrücke sprechen — auch so aus dem Zusammenhang herausgerissen — von den Wünschen der Mystenseele. Clem. hatte dies auch wahrgenommen, aber er konnte oder wollte mittels dieser Worten nicht zur tieferen Erkenntnis der Mysterienreligionen gelangen. Er beobachtete in den Mysterien nur die verwerflichen Äußerlichkeiten und meinte, daß die schon erwähnten Mysterienworte inmitten dieser Äußerlichkeiten nur hohl und falsch sind; eine wahre Bedeutung, einen Inhalt können sie nur im Rahmen des Christentums bekommen.

## 2. Der Typus der Mysterienreligion.

Die Religion ist unseres Erachtens (die Ansicht von A. Schütz vertretend) eine Relation: «ordo hominis in Deum». Der terminus a quo dieser Beziehung ist der religiöse Mensch, der seinen Gott jeweils so erblickt, wie die Gleichgewichtslage seiner körperlichen und seelischen Kräfte es ihm gestattet; der terminus ad quem ist dagegen Gott, der vor dem Menschen übernatürlicher Weise (Offenbarung), oder natürlicherweise (per ea, quae facta sunt), in den Kräften und Gestalten der Welt erscheint.

Um den Platz der Mysterienreligion in der Reihe der verschiedenen, im Laufe der Geschichte erschienenen Religionen genauer bestimmen zu können, untersuchen wir — nach den Nachrichten von Clem. — die geistige Struktur des Mysten, seine Gottheit und die Weise, in der das Verhältnis zwischen beiden als terminus a quo und terminus ad quem sich äußerlich (sprachlich und rituell) ausdrückt.

### A) Die geistige Struktur des Mysten.

Die Seele des Mysten kennzeichnet Schwäche: die Schwäche des philosophierenden Verstandes und die des Willens, der auf die Ver-



wirklichung des sittlich Guten gerichtet ist. Sein «Gefühl» führt ihn zu Gott. Diese Welt ist für ihn nur das düstere Heim des Todes : sein Trost ist das Licht, die Helle, die Vision des unauslöschlichen Lebens ; von dieser wird er mit einem heiligen Fieber, mit *ἰεγομανία* erfüllt. Unter dem Einfluß dieses Fiebers will er die Grenzen des klassisch-griechischen Menschenlebens überschreiten : er will Gott sehen, Ihm ähnlich sein, selbst Gott werden.

Clem. bedauert die von der Hieromanie Ergriffenen, weil sie — sagt er — unter der Wirkung des «Un-Sinns» verführt worden sind. Der Myste hat seinem religiösen Instinkt und nicht seiner Wahrheit suchenden Venunft gehorcht, und ist darum der Knecht des Satans, des Vaters der Lüge geworden.

### B) *Der Gott des Mysten.*

Der rasende Myste muß sich zu falschen Göttern verirren, die — nach Clem. — nicht mehr, als blosse Namen oder erfundene mythische Gestalten sind. Wenn sie auch wirklich vorhanden waren, so waren sie nur Menschen und wurden allein zufolge der Lügen der Mysterienbegründer in der Phantasie der Eingeweihten zu Göttern. Was immer diese Götter sein sollten : ihre allzu menschlichen Eigenschaften, besonders ihre «Unzucht» weist sie in die Sphäre des Satans hin. Clem. hält trotz seiner schwankenden Stellungnahme die Gottheiten der Mysterien für Wirklichkeiten und zwar für gefährliche Wirklichkeiten, weil hinter ihnen der Satan, Gottes Widersacher verborgen ist.

Wie groß ist der Wirklichkeitsgrad dieser Götter? — Auch wir müssen dieser Frage in das Gesicht schauen. Es ist Tatsache, daß der Soteria suchende Myste einen Gott gesucht und — wie es uns die große werbende Kraft der Mysterien beweist — irgendwie auch gefunden hat. In seinem Gott ist etwas vom Absolutum der Christen, vorzüglicherweise die Furcht erregende Ehrwürdigkeit (das «tremendum»), die Niederbeugung zum unbeholfenen Menschen und der Wille, ihn in die Heimat des Lebens emporzuheben. Sie haben aber viel mehr von der Erde : von der animalischen, warmen Nähe der Erde, von ihrer fruchtbaren, mütterlichen Sexualität. In dieser Hinsicht erinnern uns die Mysteriengötter an die vorhomerischen Gottheiten, sie sind aber nicht mehr so grob, so roh und blutdürstig : sie sind durch die Züge des Absolutums verfeinert.

Kurz gesagt : diese Gottheiten sind nicht identisch mit der sichtbaren Welt (weder im Sinne der Materialisten, noch im Sinne der Pantheisten), aber auch nicht mit dem Absoluten. Sie sind nicht blosse



Vorstellungen, sondern — in der Sprache der Scholastiker — «*entia rationis cum fundamento in re*». Die Rolle des «*fundamentum*» — spielt hier einerseits das Absolute, welches auch den Gestalten der Mysteriengötter etwas von seinem Glanze verleiht, anderseits aber die in ihrem sexuellen, fruchtbaren, mutterartigen Wesen die Gottheit vergegenwärtigende Erde.

### C) *Die Mysterienreligiosität und ihre Äußerungen.*

Der Vorwurf von Clem. erstreckt sich nicht nur auf die falsche Gottesidee der Mysten, sondern auch auf ihre «lächerlichen und unzüchtigen» Zeremonien. Der überall dem Verstand begreiflichen Sinn suchende und nur den reinen, von der Gnade lebenden Menschen schätzende Begründer der christlichen Gnosis nimmt Anstoß an der «Vernunftlosigkeit» der Mysteriensymbole und entrüstet sich über das sexuelle Gepräge der Gegenstände und Zeremonien, die die Vereinigung mit der Gottheit bewirken sollen. Aus den verdammenden Worten des Clem. sehen wir klar, daß die Beziehung des Mysten zur Gottheit teils im heißen Verlangen nach Gott, im Aufgehen in der Gottheit, teils in der Gott vergegenwärtigenden, mit Ihm vereinigenden, sexuell charakterisierten Symbolik besteht.

Die Mysteriensymbolik kann man einerseits aus der eigenartigen Seelenverfassung des Mysten, anderseits aus der Gottheit der Mysterien verstehen. Der Myste, wie es schon gesagt worden ist, wird vom Fieber des religiösen Instinktes zu Gott geführt. Der Gegenstand dieses heißen Verlangens ist die *ζωωονία μυστική*. Die im Geist sich vollziehende Vereinigung kann den nach innen gerichteten Morgenländer befriedigen, aber für die Nachkommen des auf die Außenwelt gerichteten, objektiven Griechen können nur die von der Gottheit durchdrungenen Gegenstände der wirklichen Welt die «*unio mystica*» realisieren. Der Gott des Mysten, haben wir schon festgestellt, ist das in der Erde erblickte Bild des Absoluten. Diese Gottheit ist mystischerweise in den ehtonischen Symbolen (in den Kuchen, in den Getränken) und auch in ihrem Erwählten, im Hierophantes, gegenwärtig, deren Betasten, Essen und Trinken und Umarmen das Zusammenleben, das Einswerden mit der Gottheit verwirklicht.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Mysterienreligiosität — obwohl sie im Gegensatz zur Religiosität des klassisch-griechischen Menschen, die Gemeinschaftscharakter hatte und den irdischen Interessen der Kultgemeinde diente, den Anschein einer Privatfrömmigkeit hat — wesent-



lich doch charakteristisch als Gemeinschaftsreligion bezeichnet werden kann, aber diese Gemeinde ist mehr geistig, als die der klassischen Zeiten, deren Grund die Blutverwandschaft war. Das verbindende Element in den Mysterien ist nicht das Blut, sondern die Identität des Erlebnisses, und die Eingeweihtheit in ein und dieselbe Gottheit. Der Myste hat zwar seine eigenen Erlebnisse, die Voraussetzung dessen ist aber doch die Initiation in die Kultgemeinde. Die Gemeinde aber ist ein Bewacher und Anwender der in die Gottheit einweihenden Symbolik. Die Beweise des Gemeinschaftscharakters der Mysterien sind die liturgischen Akte, die der Gemeinde der Mysten gelten, z. B. das mystische Drama, die Orgien, der Thiasos usw., dann das «*silentium mysticum*», das die Mysten von den Uneingeweihten (Profanen) am schärfsten absondert.

Nachdem wir die Elemente der Mysterienreligion, als einer Beziehung eigener Art geprüft haben, soll hier die folgende Zusammenfassung folgen: Die Mysterienreligion (wie wir es aus den Nachrichten von Clem. vernehmen) ist *sensu subiectivo* die Religion des von der Hieromanie besessenen Mysten, dessen Gottheit ihm in der anderen Welt Unsterblichkeit, in dieser Welt göttliches Leben schenkt und der die Gottheit durch die Einweihung in die Kultgemeinschaft des betreffenden Gottes zu erreichen meint; *sensu obiectivo* ist sie die auf ähnlichem Erleben ruhende, geschlossene Gemeinschaft der Einweiheten, die die Emmanuelehnsucht und die in das Jenseits gerichteten Hoffnungen der Eintretenden mit der Hilfe der überlieferten, gegenständlichen Symbolik verwirklichen will.

### III. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DEN MYSTERIEN UND DEM CHRISTENTUM NACH CLEMENS.

#### 1. Ist das Christentum eine Mysterienreligion?

Clem. nennt trotz seinem Angriff gegen die Mysterien das Christentum τοῦ λόγου τὰ μυστήρια und im 12-ten Kapitel des Protr. stellt er das Christentum in der Sprache der Mysten, als eine Mysterienreligion vor. Warum? Gewiß aus Bekehrungswillen, als wüßte er, daß den Mysten nur die Mysterienreligion berührt und folglich ihm das Christentum als solche vorgestellt werden muß. Aber aus welchem Grund darf Clem. das Christentum «Mysterienreligion» nennen? Er mußte wahrnehmen, daß der Myste dasselbe Ziel vor sich hat, wie der Christ: das Zusammenleben, die Vereinigung mit Gott. Den Zweck verwirklicht in den Mysterien, sowie in dem Christentum die aus der sichtbaren Welt geschöpfte Symbolik.



Infolge dieser Ähnlichkeit mußte Clem. der christlichen Religion den Namen «Mysterium» geben.

## 2. Gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen dem Christentum und den Mysterienreligionen?

Obwohl er die hellenistischen Mysterienreligionen sowie das Christentum «mysteria» nennt, hält Clem. nur das letztere für ein wahrhaftes Mysterium. Die anderen sind nichtechte, sondern «falsche» Mysterien. Und aus mehreren Gründen: die Mysterienreligionen sind menschliche Erfindungen, der Begründer des Christentums ist der vom Himmel herabgestiegene Logos; die Gottheiten der Mysterien sind falsche Götter, hinter ihnen ist der Satan verborgen, die Christen beten dagegen den einzigwahren Gott an; die Mysten sind leichtgläubige, ihren Instinkten gehorchende Menschen, die Christen haben dagegen eine vorzügliche Eigenschaft: die *σωφροσύνη*; der sinnlose Myste ist ein Diener der Sünde, der vernünftige Christ ist gerecht, heilig, rein und Gott ähnlich; der Myste schwingt sich aus seinen eigenen Kräften zu der Gottheit auf, der Christ wird vom gnadenreichen Gott emporgehoben.

Clem. findet keinerlei Zusammenhänge, gar keine innere Verbindung zwischen den Mysterien und dem Christentum. Trotzdem finden wir schon im 1-sten Kapitel des Protr., daß er heidnische Ausdrücke für die grundlegenden Wahrheiten der christlichen Lehre und des christlichen Lebensprogramms benützt (Christus ist der Arion, der Orpheus des Christentums; der Sionberg ist der christliche Helikon, wo der Logos herabgestiegen ist; der *χορός* der Christen sind die Heiligen und Propheten usw.). Im 12-ten Kapitel des Protr. schildert Clem. mit einer langen Reihe von Ausdrücken, die der Sprachweise der Mysten entnommen sind, das gottpreisende Leben der Christen: auch im Christentum gibt es einen *ὄρος*, findet man *βακχεύοντας, δαδονχοῦντας, ὄργια, ἄσμα, χορόν, τὸ τὸν θεὸν ἐποπτεύειν, μυσταγωγόν* usw. Was im Protr. noch eine Allegorie ist, entfaltet sich im Paed. (ed. Stählin, 1, 6, 25, 1—26, 1.) schon in christlichen Fachwörtern. Solche wie: *ἀναγεννηθῆναι, τελειοῦσθαι, λουτρόν, φῶτισμα, τέλειον* . . . usw.

Es ist leicht zu erweisen, daß Clem. all' diesen Wörtern eine neue, echte Bedeutung zu geben versuchte. Der neue Arion ist «Wahrheit und Leben», der ehemalige war Lügner und Betrüger; der heilige Berg der Christen ist von *ἄγραι ἕλαι* bedeckt, seine Bacchanten sind Gottes weiße Töchter, *αἱ ἀμνάδες αἱ καλαί*, die *σωφροσύνη* charakterisiert ihre Tänze und Lieder; auch sie sehen einen Gott, aber keinen falschen,



sondern τὸν μόνον ὄντως θεόν . . . usw. Mit einem Wort : in den Schriften von Clem. leuchtet hinter einem jeden Wort, das aus der Sprache der Mysterien entnommen ist, das Licht des Logos auf.

Warum aber gebraucht Clem. den Wortschatz der Mysten, wenn er mit diesen Wörtern etwas «ganz anderes» bezeichnen will? — Er sagt es selbst : *δείξω σοι (τῷ μυστῇ) τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγουμένος εἰκόνα* (Protr. 12, 119, 1.) Damit wurde aber nur auf den äußeren Grund hingewiesen. Der innere Grund ist nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen einleuchtend : der Wortschatz der Mysterien ist ein treuer Spiegel für die Wünsche des Mysten. Was aber nach Clem. und überhaupt den Vätern in den Mysterien nur eine unbefriedigte Sehnsucht war, das ist im Christentum eine gottgegebene, von Christus gebrachte Erfüllung. Nach der Auffassung der Väter hat also der Wortschatz der Mysterien innerhalb der Mysterien keine richtige, sondern nur eine selbstbetrügerische Bedeutung ; den richtigen Sinn kann er nur in dem Licht und in der Kraft des Logos, im Christentum bekommen.

Clem. spricht seinem polemischen Zwecke gemäß in erster Reihe über die Äußerlichkeiten der Mysterien ; doch ermöglicht er uns durch die von ihm gebrauchte Mysterienterminologie, den bewegenden Geist der Mysterien in seinem Wesen zu erkennen. Auf Grund seiner Berichte und seiner Stellungnahme haben wir es versucht das innere Wesen der Mysterien zu rekonstruieren und das Äußere der Mysterien aus dem Inneren zu verstehen.

\* \* \*

Die Ergebnisse unserer Studien könnten wir in dieses Paradoxon fassen : «Mysterienreligion und Christentum : die beiden sind im Wesen dasselbe und doch im Grunde verschieden». Sie sind dasselbe, insofern man ihre Ziele, ihre Sehnsucht betrachtet. Sie sind grundverschieden, wenn man die Verwirklichung vor Augen hat. Die Sehnsucht des Mysten, da er sich nur auf eigene Kräfte stützt, bleibt immer Sehnsucht ; die Sehnsucht des Christen erreicht durch Herabneigen des Gnadenspenders ihre Erfüllung.

Nach unserer Meinung muß der Forscher, der an ein absolut Wahres glaubt, dem erwähnten paradoxen Leitspruch folgen, wenn er die Mysterienreligionen noch tiefer verstehen und sie vom Christentum noch gründlicher trennen will.



## TARTALOMJEGYZÉK. — INHALTSVERZEICHNIS.

	Oldal
Bevezetés .....	3
I. Clemens Alexandrinus és a hellénisztikus világ .....	6
1. <i>A Megváltóra váró görög lélek</i> .....	6
2. <i>Clemens Alexandrinus, a pogány görög filozófusból lett keresztény hittudós</i> .....	12
II. A hellénisztikus mysteriumvallás típusa Clemens alapján .....	20
1. <i>Clemens híradása a mysteriumokról</i> .....	21
A) A mysteriumok «külseje» .....	21
B) A mysteriumok «belseje» .....	26
2. <i>A mysterium-vallás típusa</i> .....	28
A) A mystes lelkiakata .....	30
B) A mystes-ek istene .....	33
C) A mystes vallásossága és ennek külső megnyilvánulásai ...	37
III. Clemens a mysteriumok és a kereszténység egymáshoz való viszonyáról..	43
1. <i>Mysteriumvallás-e a kereszténység?</i> .....	44
2. <i>Van-e belső kapcsolat a mysteriumvallások és a kereszténység között?</i>	45
Összegezés .....	51

### CLEMENS ALEXANDRINUS UND DIE MYSTERIEN..... 54

(Német kivonat. — Deutscher Auszug)

Einleitung. — I. Clemens Alexandrinus und die hellenistische Welt.

1. Die den Erlöser erwartende griechische Seele. 2. Die Entwicklung des Clemens Alexandrinus vom heidnisch-griechischen Philosophen zum christlichen Theologen. — II. Der Typus der Mysterienreligion nach Clemens. 1. Die Nachtrichen des Clemens über die Mysterien. A) Das Äußere der Mysterien. B) Das Innere der Mysterien. 2. Der Typus der Mysterienreligion. A) Die geistige Struktur des Mysten. B) Der Gott des Mysten. C) Die Mysterienreligiosität und ihre Äußerungen. — III. Die Beziehung zwischen den Mysterien und dem Christentum nach Clemens. 1. Ist das Christentum eine Mysterienreligion? 2. Gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen dem Christentum und den Mysterienreligionen?



## MAGYAR-GÖRÖG TANULMÁNYOK — ΟΥΓΓΡΟΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ.

1. Görög költemény a várnai csatáról. Kiadta Moravcsik Gyula. — *Ἑλληνικὸν ποίημα περὶ τῆς μάχης τῆς Βάρνης. Ἐκδιδόμενον ὑπὸ Ἰουλίου Moravcsik.* Budapest 1935.

2. Jeórgiosz Zavírasz budapesti könyvtárának katalógusa. Összeállította Graf András. — *Κατάλογος τῆς ἐν Βουδαπέστη βιβλιοθήκης Γεωργίου Ζαβίρα. Συνταχθεὶς ὑπὸ Ἀνδρέα Graf.* Budapest 1935.

3. Ἡ ζωὴ καὶ τὰ ἔργα τοῦ Γεωργίου Ζαβίρα ὑπὸ Ἀνδρέα Horváth. — Zavírasz György élete és munkái. Irta Horváth Endre. Budapest 1937.

4. Die Aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen. — Wege des Verkehrs und der kulturellen Berührung mit dem Orient in der Antike. Zwei Studien zur antiken Geschichte von Endre v. Ivánka. Budapest 1938.

5. Clemens Alexandrinus és a mysteriumok. Irta Simon Sándor. — Clemens Alexandrinus und die Mysterien von Alexander Simon. Budapest 1938.

*Bizománycos:*

*Ἐντολοδόχος:*

K. M. EGYETEMINYOMDAKÖNYVESBOLTJA  
Budapest, IV., Kossuth Lajos-u. 18.

„ΕΛΕΥΘΕΡΟΥΔΑΚΗΣ” διεθνὲς βιβλιοπωλεῖον  
Ἀθῆναι, Πλατεῖα Συντάγματος.